

Código de Hammurabi

Estudio preliminar, traducción y notas de
Federico Lara Peinado



Código de Hammurabi

Estudio preliminar, traducción y comentarios
FEDERICO LARA PEINADO



1.ª edición, 1986
2.ª edición, 1992

Diseño y realización de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Telémaco, 43 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1352-1
Depósito Legal: M-23528-1992

Printed in Spain. Impreso en España por Mapesa, S. A. c/ Villablino, 38.
Fuenlabrada (Madrid)

INDICE GENERAL

CODIGO DE HAMMURABI

CODIGO DE HAMMURABI

ESTUDIO PRELIMINAR

Por Federico Lara Peinado

Mientras el hombre primitivo siguió la condición de cazador no le fue posible fijar, como es sabido, comunidades sedentarias, que le obligasen a establecer lazos de interdependencia económica y social. Tras una fase de economía que podemos llamar «mixta» (caza, pesca, recolección y agricultura a un tiempo), el hombre tiende a escoger determinadas zonas geográficas en las que ve condiciones positivas para asentarse definitivamente y en donde poder desarrollar un nuevo tipo de vida, basado sobre todo en la agricultura y en la ganadería. Los arqueólogos han detectado los primeros lugares de asentamiento urbano en puntos de Mesopotamia (Jarmo, Hassuna, Samarra, Eridu), Israel (Jericó) y Egipto (Merimde, El Omarí, Fayum, Deir-Tasa) con comunidades ya organizadas. Pronto vendrían las invenciones y los descubrimientos técnicos que llegarían a acarrear profundas modificaciones en las relaciones sociales urbanas. Uno de ellos, sin duda de trascendental importancia, fue el hallazgo de la escritura que, inventada en la segunda mitad del cuarto milenio a. de Cristo por los sumerios, iba a revolucionar para siempre la vida del hombre. Mediante un código de signos (en principio muy complejo) la humanidad podría ya

anotar, perpetuar y transmitir primero sus necesidades económico-administrativas, y luego aplicar paulatinamente tal invención a todas, absolutamente todas, las manifestaciones de su vida.

Las sociedades hidráulicas orientales —por utilizar el término de K. A. Wittfogel— tuvieron, en un principio, sus relaciones socio-económicas reguladas mediante usos y costumbres no escritos que se pierden en el origen de los tiempos. A medida que el poder religioso (el templo) y el político (el palacio) de las más importantes ciudades-estado sumerias disponían del principal agente productivo —el agua— su control sobre la economía y los hombres era cada vez mayor. Podían, por tanto, imponer su ley. Asimismo, la artesanía, la propiedad privada de los medios de producción, las relaciones comerciales y el mundo ideológico de nueva formación produjeron profundas transformaciones sociales y económicas a las que no podían hacer frente los usos y costumbres anteriores esgrimidos por las clases dirigentes. La necesidad de codificar unas normas de conducta («fallos» o «sentencias» según terminología mesopotámica) era condición fundamental para el control de la situación y para poder homogeneizar las relaciones de los hombres de una determinada ciudad-estado y las de éste con los demás estados... De ahí que los sumerios (entiéndase la clase dominante) precisaran del Derecho escrito para controlar el desarrollo de sus ciudades eliminando todo lo que no se adecuase a sus principios y obligando, mediante nuevas normas, a cumplir las directrices emanadas de la autoridad.

En ese sentido la coacción del «individuo superior», sumerio o semita, sobre la masa de la población, juntamente con la prescripción religiosa (en los Códigos del Próximo Oriente la alusión a la divinidad es bien patente) que traducía siempre un velado castigo, fueron determinantes para la fijación del Derecho escrito, cuyo horizonte puede fijarse, hoy por hoy, en el tercer milenio a. de Cristo.

En suma, la fuerza hizo al Derecho mesopotámico; de ahí que podamos aceptar la teoría de R. von Ihering de que el Derecho fue una creación del Estado.

I. PANORAMA DEL DERECHO ANTIGUO EN EL PROXIMO ORIENTE

EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Uno de los rasgos más característicos de la antigua civilización mesopotámica fue la enorme importancia que dio al Derecho, bajo cuyos presupuestos se intentaron fijar todos los actos de la vida del hombre, según nos es posible interpretar a partir de la gran cantidad de textos con contenido jurídico muy claro e incluso con articulaciones legales, perfectamente codificadas (leyes sumerias, *Código de Hammurabi,* leyes asirias, por ejemplo). El Derecho de Mesopotamia y de sus países colindantes, que recibieron su impronta cultural y jurídica, se presenta hoy, sin embargo, al estudioso bajo presupuestos muy complejos tanto en lo referente a su génesis y formación como en lo que atañe a sus componentes, préstamos e influencias, sin olvidar tampoco lo poco que se sabe sobre la exacta valoración que tuvo en su tiempo, así como su real autoridad y concreta aplicación por los tribunales.

En el actual estado de nuestros conocimientos la evolución del Derecho en la antigua Mesopotamia coincide ple-

namente con el devenir histórico que les tocó vivir a los países ubicados en su geografía. Así, su historia, que conoció tres grandes momentos —sumerio, acadibabilónico y asirio— se reflejó también necesariamente en tres secuencias jurídicas en la historia de su Derecho, cuyas características específicas aparecen muy nítidamente perfiladas a pesar de las influencias y préstamos mutuos.

La historia del Derecho en Mesopotamia se abre, pues, hacia el año 3500 a. de Cristo con los sumerios, sujetos de los aconteceres históricos más tempranos en la Mesopotamia del Sur, estructurados socialmente en numerosas ciudades-estado independientes (Uruk, Lagash, Kish, Ur, Umma, etc.) gobernadas por reyes locales, o más exactamente por déspotas, que confundían en su persona los poderes políticos, religiosos y económicos. En cada una de estas ciudades hubo de existir un Derecho propio, guardado con enorme celo al igual que el tenido para con su autonomía política o para con sus dioses. De hecho, ese rosario de pequeños estados independientes, establecidos a lo largo de los ríos Eufrates y Tigris, hubieron de tener un Derecho más o menos unitario que podemos denominar a efectos metodológicos como «Derecho sumerio», sin más, y del que conocemos diferentes codificaciones.

La penetración por el Oeste y Norte de tribus semitas y su rápido triunfo sobre los sumerios modificaron los presupuestos políticos y culturales existentes en la Mesopotamia central. Fueron siglos de inestabilidad, durante los cuales lo sumerio pugna por sobrevivir frente al impacto de los acadios y de los qutu, invasores que les suceden en su espacio geográfico. Restablecido el renacimiento sumerio, una nueva tribu semita —la de los amorreos— que se adaptará perfectamente al país, llegará a establecer un floreciente Imperio que abarcará Sumer, Akkad y Asiria, dirigido todo él desde Babilonia. De esta etapa resultará un Derecho sumero-acadio (o, si se quiere, babilónico) que tuvo su fase de es-

plendor durante la I Dinastía de Babilonia y cuyo monumentos más significativo lo constituye el *Código de Hammurabi.* Tras este período viene la época cassita (1594-1160 a. de C.), larga etapa de decadencia para la civilización babilónica y en la cual también sigue presente el Derecho que se verá plasmado prácticamente en donaciones, contratos, procesos y edictos. Después, sobreviene el período neobabilónico, especialmente rico en documentos legales, pero no lograría rescatar el prestigio jurídico anterior.

Por lo que respecta al Derecho asirio, que debe ser desligado del babilonio al tener su propia historia y su propio contenido, tuvo su aplicación en las zonas septentrionales del curso superior del río Tigris, distinguiéndose en su evolución tres grandes períodos coincidentes con la historia del país: un período paleo-asirio, con aporte de tablillas jurídicas halladas en áreas del Asia anterior y fechables en el s. XIX a. de C.; una segunda etapa o fase mesoasiria de la cual nos ha llegado un Código jurídico fechable en los siglos XII-XI a. de C.; y una fase neoasiria o epigonal (ss. VIII-VII a. de C.) de la que poseemos únicamente copias y más copias de documentos, sin que nos haya llegado de ella, hasta ahora, documentos jurídicos originales.

Tras estos grandes y principales momentos históricos, la amplia zona mesopotámica cayó bajo la égida de otros pueblos (dominación persa, fase helenística, época arsácida) bajo los cuales tuvo un pobre desarrollo histórico, viviendo prácticamente del recuerdo de su pasado. Esta última etapa histórica vivida a remolque de las potencias extranjeras, desde el punto de vista de la Historia del Derecho, se caracterizó por la escasez y pobreza de su documentación jurídica y cuyo estudio en profundidad está, que sepamos, todavía por emprender.

LAS PRINCIPALES COLECCIONES JURÍDICAS

Con el fin de precisar el correcto marco cronológico y la exacta valoración e importancia del *Código de Hammurabi*, tema central del presente libro, vamos a reseñar a continuación, de modo sintético y sin entrar en mayores detalles que escaparían a los límites que nos hemos propuesto aquí, la serie de colecciones y textos jurídicos del antiguo Oriente, de los que tenemos noticia en el momento presente y que consideramos del mayor interés.

En la relación que sigue no tendremos en cuenta los más antiguos textos de Shuruppak (Fara), fechables a finales del cuarto milenio a. de Cristo, que, si bien presuponen relaciones y actos jurídicos, no encierran, objetivamente en sí mismos, elementos de un Derecho evolucionado, al centrarse exclusivamente en asuntos económicos y ejercicios escolares (A. Deimel, R. Jestin, M. G. Biga).

Iniciaremos la exposición de las colecciones jurídicas desde una perspectiva simplemente diacrónica fijándonos primero en lo legislado propiamente en Mesopotamia para recoger después, también, el Derecho de los países periféricos a aquel mundo de la Antigüedad (Egipto, Siria, Anatolia, Elam, Israel).

1. *Los «textos de reformas» sumerios: Entemena, Urukagina y Gudea*

El *ensi* Entemena, belicoso príncipe sumerio de la ciudad-estado de Lagash (hoy Al-Hiba), que vivió hacia el 2430 a. de C., es considerado por los especialistas como el iniciador de las llamadas «reformas» jurídicas, que afectaron a los usos y costumbres consuetudinarias de las ciudades sumerias.

En efecto, por lo que sabemos, Entemena promulgó diferentes «reformas» con el fin de poner término a la crítica si-

tuación socio-económica que atravesaba su ciudad-estado, motivada sobre todo por la inestabilidad política que afectaba a todo Sumer en general. Sus medidas incidieron, especialmente, en la problemática de la esclavitud (se modificó el modo de llegar a ser propietario de un esclavo) y en la exención de los pagos sobre los préstamos de cereales.

Ochenta años más tarde, y mediante un golpe de estado, el trono de Lagash fue ocupado por Urukagina (*ca.* 2355 a. de C.), quien para conservarlo en su poder tuvo que realizar diferentes reformas tendentes a lograr el apoyo de la clase sacerdotal y de las capas medias de la población. A pesar de su corto reinado, unos ocho años, su actividad política y reformista fue considerable, según parece deducirse de las diversas inscripciones que de tal usurpador nos han llegado. Singular importancia tienen tres conos de arcilla y una placa oval de la misma materia, descubiertos en 1878 en Lagash y dados a conocer, pocos años después, por F. Thureau-Dangin y estudiados, entre otros, por M. Lambert (1956-1975), J. Klíma (1957), I.M. Diakonoff (1958) y B. Hruska (1973), en los que se recogen, con pequeñas variantes, las «reformas» que intentó poner en práctica en su ciudad-estado, pero que no vio realizadas por ser expulsado del poder por el rey de otra ciudad, llamado Lugalzagesi.

«Por mandato del dios Ningirsu» Urukagina da cuenta en el prólogo de sus «reformas» de la serie de construcciones realizadas, tanto de carácter religioso como civil. A ello le sigue la enumeración de los abusos con los que su predecesor y legítimo rey, Lugallanda, había oprimido a campesinos y sacerdotes. Después, en el texto se recogen las «reformas» promulgadas para cortar de raíz el malestar social del país y los abusos fiscales cometidos en Lagash (incidían éstos sobre el esquileo de carneros y ovejas, los divorcios, los perfumes y los entierros); asimismo, ordena la devolución al estamento clerical de los bienes inmuebles que les habían sido arrebatados; la reducción de impuestos; la prohibición de extor-

siones; para terminar con medidas relativas a la seguridad ciudadana (ordena expulsar de la ciudad a usureros, ladrones y toda suerte de criminales). Urukagina suspende también la poliandria (una mujer ya no podría estar casada simultáneamente con dos o más hombres) y prohíbe que el poderoso abuse de viudas y huérfanos, fórmula que sentará precedente, pues será retomada en los Códigos posteriores.

Estas «reformas», sin embargo, no pudieron impedir que Urukagina fuera desplazado de su reino, como hemos dicho, y que Lugalzagesi, rey y sacerdote de la diosa Nisaba de Umma, tomase la ciudad-estado de Lagash y la incorporase al conjunto de sus otros estados sumerios.

Tras una serie de acontecimientos históricos importantes (Imperio acadio de Sargón y su dinastía desde 2334 al 2190 a. de C. y una etapa de dominación extranjera o dinastía de los qutu, entre el 2190 y 2116 a. de C. que había sumido a Sumer en la decadencia) vuelven a renacer las ciudades-estado sumerias. Uno de los reyes de esta nueva y floreciente etapa fue Gudea (2144-2124 a. de C.), *ensi* de Lagash, quien supo elevar a su ciudad-estado a cotas de gran prosperidad material. De tal *ensi* poseemos, además de sus numerosas esculturas y otros restos arqueológicos que permiten conocer su actividad constructora, una serie de textos sobre su reinado, que manifiestan su sensibilidad personal, de honda piedad religiosa, y la gran preocupación hacia su pueblo. En alguno de sus «textos de oración» (esto es, en su Estatua B y en los Cilindros A y B, estudiados entre otros por F. Thureau-Dangin, G. Barton, A. Falkenstein y G. R. Castellino), Gudea se gloría de haber purificado la ciudad, de haber conseguido que el ama fuera benévola con su criada, que el amo no golpease a su criado, que la madre no maltratara de palabra a su hijo, que no hubiera más contiendas judiciales y que las plañideras no hicieran oir sus falsas lamentaciones. Son medidas, todas ellas, que reflejan su preocupación reformista de usos y costumbres, y su deseo de estabili-

zar las relaciones sociales y familiares dentro de cauces pacíficos.

2. *El «Código» y el «Texto catastral» de Urnammu*

En el transcurso de las excavaciones norteamericanas de 1899-1900 y 1945 realizadas en Nippur (hoy Niffar) apareció en su riquísimo archivo una tablilla de arcilla muy deteriorada que contenía los preceptos legales promulgados, según se creyó hasta hace unos pocos años, por el fundador de la III Dinastía de Ur, Urnammu (2112-2094 a. de C.), considerado por los historiadores del Derecho como uno de los primeros legisladores de la humanidad. Tal Código no fue, sin embargo, descifrado hasta el año 1952, fecha en que S. N. Kramer en el Museo de Antigüedades Orientales de Estambul, al tiempo que efectuaba su traducción, publicada dos años más tarde, determinaba que se trataba, en realidad, de una copia de un antiguo original sumerio, copia realizada probablemente en el siglo XVII a. de C.

Nuevos estudios para el conocimiento de las «leyes de Urnammu» han sido aportados por E. Szlechter, J. J. van Dijk, J. J. Finkelstein, R. Haase y, sobre todo, recientemente por S. N. Kramer (1983), quien basándose en un examen del prólogo, considera que el autor de las leyes no fue Urnammu, sino probablemente su hijo y sucesor Shulgi (2093-2046 a. de C.).

Dicho Código se utilizó, sin duda alguna, como material escolar en las *edduba* de Nippur e incluso no se descarta la posibilidad de que hubiese servido de muestra para la redacción del *Código de Hammurabi*. La utilización del *Código de Urnammu* (designación que aceptamos en razón de los estudios tradicionales) como texto escolar ha sido confirmada por la aparición de otra tablilla, procedente de Ur, que contenía dos fragmentos del mencionado Código y que fue

publicada en 1965 por O. R. Gurney y S. N. Kramer y por una tablilla encontrada en Sippar publicada por F. Yildiz en 1981.

El texto jurídico, redactado en sumerio, comprende ocho columnas de 45 líneas cada una y consta de un prólogo, muy incompleto, y de un cuerpo legal del que son inteligibles unas 24 leyes. Lamentablemente, no nos ha llegado el epílogo que cerraban las disposiciones legales de Urnammu.

En el prólogo, que sólo puede leerse parcialmente, se nos muestra al rey Urnammu —siguiendo los deseos filiales de Shulgi, autor de las leyes— como «representante terrenal» de la divinidad, en un intento de analizar su mandato, que se desarrolló bajo presupuestos teocráticos, justificando así su acceso ilegal al poder. Como es sabido, Urnammu se había independizado de su rey Utukhengal, convirtiéndose de gobernador militar de Ur en rey de la misma ciudad.

Tras aludir el texto a la guerra sostenida con Nammakhani, soberano de Lagash, y al restablecimiento de las fronteras territoriales, pasa a mencionar la supresión de una serie de delitos a lo que sigue la enumeración de las medidas tomadas: implantación de un adecuado sistema de pesas y medidas, la protección de viudas y huérfanos, castigo de los abusos de un hombre rico cometidos sobre otro más pobre, y el deseo, en fin, de establecer una «ordenación justa» en su país.

Del cuerpo legal, redactado bajo fórmulas condicionales, sólo son legibles unas 24 leyes o preceptos alusivos a la ordalía fluvial que tenía que soportar todo acusado de brujería; a la recompensa que debían recibir quienes devolvían a su dueño un esclavo huido; y a las compensaciones pecuniarias que debían satisfacer quienes causaban determinadas lesiones corporales (las tres últimas leyes).

Del conjunto de estas pocas leyes pueden deducirse determinadas circunstancias socio-económicas en los inicios de la III Dinastía de Ur, entre las que cabe señalar la práctica

usual de la brujería (que hubo de ser cortada por ley) y la esclavitud como forma económica clasista. No existe en el cuerpo legal ninguna alusión a la llamada Ley del Talión —ojo por ojo y diente por diente—, compensándose las lesiones corporales mediante dinero (metales o cereales).

Otro documento muy importante, y que viene a reforzar la capacidad administrativa de Urnammu, lo constituye el llamado *Texto catastral*, ordenado por dicho rey y en el que se delimitan con exactitud, y para la frontera Norte del país, los diferentes distritos territoriales de la zona, que venían a coincidir con las cuatro provincias administradas por otros tantos *ensi*. Cada uno de estos cuatro distritos fronterizos estaba encomendado en el texto a una divinidad determinada, siguiéndose así la ancestral idea sumeria de que el dios de la ciudad era el propietario absoluto de las tierras. No han podido confirmarse, hasta la fecha, otros textos de tipo catastral que delimitasen en distritos el resto del territorio del Imperio de Ur.

3. *El Código sumerio*

Los sumerios, de acuerdo con su floreciente civilización, a fin de poder regular adecuadamente sus relaciones jurídicas, contaron no solamente con los textos jurídicos y códigos antes reseñados, sino también con otras disposiciones legales, hoy difíciles de datar por su variada cronología y su dispersión en numerosas tablillas, muchas de ellas copiadas en épocas tardías.

Todas estas normas, conocidas de modo incompleto y sin formar, según podemos deducir, ningún conjunto orgánico, muy bien podrían haber correspondido a un unitario Código sumerio que, modificado según las necesidades y los tiempos, pudo haber estado vigente en las ciudades-estado sumerias.

Para su posible reconstrucción son de gran importancia tres tablillas del Museo de Filadelfia, publicadas por H. F. Lutz y A. T. Clay (1915). La publicada por este último (conocida como YOS, 1, 28), muy incompleta, hace referencia en sus diez artículos conservados a las lesiones hechas a una mujer embarazada, las relaciones paterno-filiales, los raptos, la responsabilidad de los pastores, los castigos, etc. Las dos tablillas editadas por H. F. Lutz suman un total de dieciséis artículos referentes a esclavos, derechos de los patronos, dotes y herencia. J. J. Finkelstein y R. Haase han publicado recientemente la traducción del articulado de ese posible Código sumerio.

Nuevos fragmentos (AS, 16, III-IV) han sido dados a conocer por el gran especialista M. Civil.

4. *Los* ditilla *sumerios*

Infinidad de tablillas sueltas nos ponen ante disposiciones sobre la venta de personas, esclavos, repudiación, ruptura de noviazgos, responsabilidades, sanciones, indemnizaciones, etc. que confirman la enorme actividad de los tribunales sumerios, cuyos veredictos y protocolos han puesto al descubierto las excavaciones arqueológicas.

De gran interés son las sentencias *ditilla* (*di-til-la*, «litigios resueltos» o «asuntos jurídicos ultimados»), perfectamente estudiadas por Ch. Virolleaud y A. Falkenstein, entre otros, que nos ponen en antecedentes del Derecho específico de las diferentes ciudades sumerias, singularmente las que nos han llegado de la época de la III Dinastía de Ur y que nos dan a conocer la praxis jurídica de finales del tercer milenio a. de C. (registros judiciales y documentos procesales).

Los *ditilla*, en su brevedad expositiva y perfecto tecnicismo, constan de cuatro apartados: exposición del asunto, considerandos, certificados del tribunal y fecha.

5. *Los textos jurídicos de Ebla*

Desde 1964 se están realizando excavaciones en Tell Mardikh, punto geográfico sirio, que corresponde al lugar del antiguo asentamiento de Ebla, importantísima ciudad-estado que llegó a florecer en el tercer y segundo milenios a. de Cristo. Tanto P. Matthiae como G. Pettinato o A. Archi van poniendo de relieve con sus excelentes trabajos y estudios el significado histórico de esta ciudad en el contexto geográfico de la periferia mesopotámica.

Sus riquísimos archivos han proporcionado infinidad de documentos de todo tipo (literarios, históricos, económicos, lexicológicos, administrativos y jurídicos), hoy en vías de publicación, redactados en eblaíta cuneiforme, una de las formas idiomáticas locales y arcaicas del tronco semita.

Los textos jurídicos se reducen, hasta el momento presente, a contratos de compraventa, división de bienes y préstamos oficiales, no habiéndose localizado todavía ningún Código legislativo, con el que hubo de contar probablemente tal ciudad-estado, si bien tal posibilidad no puede descartarse, ya que todavía muchas de sus tablillas no han sido traducidas y los trabajos arqueológicos que se vienen realizando pueden deparar aún muchas sorpresas en este campo.

No hace mucho G. Pettinato descifró un tratado internacional entre Ebla y Assur, fechado hacia el 2500 a. de C. y que recoge el acuerdo. básicamente comercial. entre el rey Ebrium de Ebla y Iadud de Assur, texto redactado en 21 cláusulas, muchas de ellas de claro contenido jurídico comercial. procesal, penal y patrimonial.

Aparte de la ingente producción bibliográfica de G. Pettinato, A. Archi o P. Matthiae hay que reseñar la aportación de C. Zaccagnini (1981) sobre los aspectos jurídico-institucionales de Ebla.

6. *El Código de Lipit-Ishtar*

También en Nippur, en el curso de las mencionadas excavaciones de 1899-1900, aparecieron varios fragmentos de otro Código legal, correspondiente en este caso a Lipit-Ishtar (1934-1924 a. de C.), rey amorreo de la ciudad-estado de Isin, ciudad que tras la decadencia de la III Dinastía de Ur alcanzó un efímero esplendor iniciado en tiempos del semita Ishbierra.

Estos fragmentos nippurianos, estudiados por H. F. Lutz en 1919 y H. de Genouillac en 1930, fueron completados con otros localizados en Kish, así como con materiales descubiertos por F. R. Steele y S. N. Kramer entre los fondos cuneiformes de la Universidad de Filadelfia (1947). Con todos ellos el arqueólogo F. R. Steele pudo publicar en 1948 un completo estudio de este cuerpo jurídico de Lipit-Ishtar, integrado por un prólogo, 38 artículos y un epílogo. Más tarde, afortunadamente, vinieron a añadirse nuevos materiales, con lo que el Código quedó casi completado en una tercera parte de su totalidad, pudiéndose leer el prólogo, 43 artículos y gran parte del epílogo, según la cuidada edición de E. Szlechter aparecida en 1957-1958.

El *Código de Lipit-Ishtar*, escrito en sumerio y de tradición netamente sumeria si se compara con los de Urukagina y Urnammu, presenta su prólogo bajo ropajes hímnicos (en el Museo del Louvre se conserva una copia del mismo considerada hasta 1948 como un Himno dedicado a Lipit-Ishtar), en donde se declara la elección divina del rey tanto para gobernar como para establecer en el país la equidad y la justicia, gracias a las nuevas medidas que supo adoptar.

El cuerpo legal, redactado también bajo fórmulas condicionales, contempla los siguientes temas: alquiler de barcas, bienes raíces (especialmente huertos), esclavos, impuestos, daños, falsa acusación, fundos, sucesión, matrimonio y alquiler de bueyes. El epílogo vuelve a reiterar la voluntad del

rey de crear justicia, recordando la erección de la estela en que figuraba el Código (estela no localizada), bendice a quien lo respete y lanza maldiciones contra quienes hagan lo contrario, todo ello dentro de un formulismo que será copiado más tarde por Hammurabi e incorporado en su famoso Código.

El Derecho penal del *Código de Lipit-Ishtar* no contempla la Ley del Talión, estableciéndose en su caso indemnizaciones en metálico. Si bien el rey intentó imponer sus preceptos jurídicos en todo Sumer y Akkad, lo cierto fue que sólo tuvieron vigencia en Nippur e Isin, convirtiéndose el texto, poco a poco, en modelo literario para la práctica escolar de los escribas.

Con los nuevos textos aparecidos, publicados por M. Civil (1965) y E. Szlechter (1968) y sus estudios correspondientes, R. Haase ha podido editar en 1979 este Código, constituyendo su trabajo el máximo estudio, por ahora, de estas leyes de Lipit-Ishtar.

7. *Textos jurídico-económicos neosumerios*

Infinidad de tablillas, localizadas en distintos puntos de Mesopotamia, fechables en la etapa neosumeria (III Dinastía de Ur), en la de los «reinos combatientes» (época de Isin y Larsa) y en la paleobabilónica, presentan un claro contenido jurídico y económico que nos evidencian la gran complejidad de la sociedad de finales del tercer milenio y comienzos del segundo a. de C. Esas tablillas son objeto de constante publicación por parte de destacados especialistas, entre los que hemos de citar a E. Szlechter (1963), D. O. Edzard (1968), E. Sollberger (1976), F. Pomponio (1978), M. Cooper (1979), G. Pettinato (1967-1980), T. Gomi (1980-1981), D. Owen (1982) y G. Tohru (1982).

Singular importancia tiene un texto neosumerio que vie-

ne a ser un compendio jurídico a base de artículos legales y casos de jurisprudencia y que son rememoración del *Código de Lipit-Ishtar*. Tal texto ha sido publicado en 1982 por E. Sollberger.

8. *Las «actas jurídicas» de la Dinastía de Manana*

Si bien la existencia de la llamada «Dinastía de Manana», formada por siete reyes de difícil seriación dinástica y en un estado de imprecisos límites geográficos, era ya conocida desde 1911 gracias a un artículo publicado entonces por C. H. W. Johns, han sido en estos últimos años cuando los estudiosos se han ocupado de esta dinastía, coetánea de los últimos reyes de Kish y de Isin y de los primeros de la I Dinastía de Babilonia (finales del siglo XX y principios del XIX a. de C.).

Gracias a las tablillas publicadas (cerca de las doscientas) se ha podido conocer algunos datos de su historia, así como parte de su actividad jurídico-económica (contratos, compraventa, préstamos, deudas, acuerdos económicos, etc.), religiosa o social. Estos textos, en realidad verdaderas «actas jurídicas», han sido publicados, entre otros por M. Rutten, S. D. Simmons, E. Reiner y D. Charpin (1978-1980). F. Pomponio en 1976 y nosotros mismos en 1984 nos hemos ocupado de sus aspectos históricos.

9. *Las leyes de la ciudad de Eshnunna*

Dos tablillas de arcilla, denominadas convencionalmente A y B, de contenido casi idéntico (hay que anotar pequeñas diferencias ortográficas y gramaticales, así como jurídicas) descubiertas en los años 1945 y 1947 por el arqueólogo iraquí Taha Baqir en el *tell* Abu Harmal, antiguamente Shaduppum, próximo a Bagdad, dieron a conocer la colección jurí-

dica que había tenido vigencia en la ciudad-estado de Eshnunna (hoy Tell Asmar). Tales leyes constituyen hoy por hoy los más antiguos preceptos jurídicos redactados en acadio y fueron publicados por primera vez en 1948 a cargo de A. Goetze.

Este Código consta de un breve prólogo, prácticamente perdido, y de 60 artículos (el último deteriorado y por ello incomprensible) faltando el epílogo que, al igual que los anteriores Códigos, hubo de tener. El prólogo hace alusión a las motivaciones jurídicas, mientras que el cuerpo legal se ocupa de los siguientes temas: precios y salarios, responsabilidad, alquileres, sociedades comerciales, depósitos financieros, robos, hurtos, empeño ilegal de personas, esponsales, esclavitud, educación, lesiones corporales, daños producidos por animales (toro que embiste, perro que ataca) y homicidios.

Si bien estas leyes fueron consideradas obra de Bilalama, rey que vivió sobre el año 1950 a. de C., debido a una lectura errónea de su nombre, hoy parece rebajarse su fecha de redacción en casi uno o dos siglos, centrándola en época de otros reyes de Eshnunna, tal vez en la de Ipiq Adad II (*ca.* 1840 a. de C.) o en la de Dadusha (*ca.* 1790 a. de C.).

El *Código de Eshnunna* formó al parecer parte de una obra legislativa de mayor envergadura, la cual fue utilizada también como Manual por los jueces acadios a la hora de impartir justicia.

Lo más característico de este Código es la adopción del sistema de la composición legal como fundamento del Derecho penal, lo que prueba que los acadios lograron sobrepasar el estadio primitivo del Derecho, que, según la opinión generalmente admitida, descansaba en el Talión.

Un completo estudio y excelente traducción ha sido publicado en 1978 por E. Szlechter.

10. *Los archivos de Mari*

Los archivos de la ciudad de Mari (hoy Tell Hariri), localidad siria a orillas del Eufrates, excavada por A. Parrot, han proporcionado más de 25.000 tablillas, todavía no publicadas en su totalidad, de contenido muy variado (religioso, administrativo, diplomático, económico y jurídico), que muestran la pujanza de tal enclave sobre todo a comienzos del s. XVIII a. de C. (reinados de Iasmah-Addu y Zimri-lim). Dichas tablillas presentan datos de gran interés para la Historia del Derecho de la antigua Mesopotamia, sobre todo en los campos del Derecho privado y económico.

Los estudios de A. Parrot, J. R. Kupper, G. Dossin, A. Finet, R. Jestin, M. Birot, V. Korošec, entre otros especialistas, permiten conocer con mucho detalle la civilización e historia de tal ciudad.

11. *El Código de Hammurabi*

El sexto rey de la dinastía amorrea de Babilonia, Hammurabi (1792-1750 y últimamente 1730-1688 a. de C.) promulgó probablemente en el 40.° año de su reinado un conjunto de leyes que para su mejor conocimiento mandó grabar en estelas de piedra y repartirlas por las capitales de su Imperio.

Afortunadamente, una de aquellas estelas, ejecutada en diorita negra, fue descubierta en el invierno de 1901-1902 en la localidad de Susa (Irán) por una misión arqueológica francesa dirigida por J. de Morgan.

Tales leyes, que a modo de Código venían a sancionar en parte la jurisprudencia anterior con los adecuados retoques, constituyen el monumento literario más extenso y más importante de su época, así como el *corpus* legislativo más célebre del mundo antiguo oriental y aún de toda la Antigüe-

dad. Redactadas en lengua acadia y grabadas con signos cuneiformes fueron descifradas y publicadas pocos meses después de su descubrimiento por el sabio dominico francés Vincent Scheil, en París, en una cuidada edición bilingüe acadio-francesa, que incluía también otros textos (inscripción de Naram-Sin, estela de Karibu sha Shushinak, textos de Melishihu y de Shutruknakhkhunte, contratos elamitas, etc.).

El *Código de Hammurabi* recibió por parte de su primer editor una ordenación orgánica en tres grandes apartados siguiendo la propia estructura interna del texto, el cual a su vez la copiaba de los Códigos anteriores, que el rey y su equipo de juristas hubieron de conocer, es decir: prólogo, cuerpo legal y epílogo.

Es fácilmente observable la diferencia estilística entre la parte legal, escrita en un acadio técnico y sencillo a la vez, propio de las cancillerías, y el prólogo y epílogo del mencionado Código, cuyas redacciones están hechas en un estilo hímnico arcaizante, muy próximo a los *Códigos de Urnammu* y de *Lipit-Ishtar*.

El cuerpo legal desarrolla 282 artículos (hay perdidos unos cuantos), formulados de manera sencilla y en forma condicional. Si bien carece de ordenación sistemática (si se compara con lo que en la actualidad se entiende por Código) algunas materias aparecen tratadas más o menos en conjunto (por ejemplo, propiedad, derecho familiar, Talión). Su contenido puede resumirse y estructurarse, a grandes rasgos y en una primera toma de contacto, del siguiente modo: Infracciones procesales (§§ 1-5); estatutos de la propiedad (§§ 6-25); beneficios y obligaciones derivadas de feudos militares (§§ 26-41); relaciones de posesión y de otra especie (§§ 42-87); préstamos y otros negocios mercantiles (§§ 88-126); matrimonio y familia (§§ 127-177); sacerdotisas (§§ 178-184); adopción (§§ 185-195); lesiones corporales y aborto (§§ 196-214); médicos, arquitectos y barqueros (§§ 215-240); materias agrícolas y ganaderas con sus sanciones penales (§§

241-272): salarios y alquileres (§§ 273-277); y, por último, compraventa de esclavos (§§ 278-282).

Hammurabi a la hora de redactar su Código tuvo a la vista, repetimos, la legislación anterior que modificó, derogó o actualizó para poderla ajustar a las características de su Imperio, formado por elementos humanos y culturales muy diversos. Su Derecho penal lo hizo descansar en la Ley del Talión para ciudadanos de idéntica categoría social, medida que fue totalmente regresiva respecto a los viejos Códigos mesopotámicos que hemos ido viendo, a pesar de la genialidad en la exposición de los supuestos jurídicos que recoge y que reflejan una sociedad muy clasista y un estado sumamente centralizado.

Sin adentrarnos en detalles que serán desarrollados en las páginas siguientes, cerramos este breve epígrafe (considerado aquí en razón de su correcta ubicación diacrónica respecto al resto de la legislación mesopotámica) remarcando que tal Código, aparte de su alta significación jurídica fue también muy pronto apreciado como obra literaria, copiándose una y otra vez en las escuelas de escribas, perviviendo así hasta la mitad del primer milenio antes de Cristo, según demuestran los fragmentos de la treintena de copias que han aparecido en distintos puntos de lo que fue el Imperio babilónico, así como en Susa y Nínive (G. Cardascia).

Como Código jurídico, en autorizada opinión de J. Klíma, «esta obra no fue superada en su extensión formal ni siquiera por las leyes romanas de las *Doce Tablas*... Sólo el *Código de Justiniano*, del siglo VI de nuestra era, excede en extensión a la obra jurídica de Hammurabi».

12. *Las series* ana ittišu *y* HAR-ra *sumero-acadias*

Tras la decadencia del poderío sumerio, y muy probablemente luego del desarrollo histórico de la primera dinastía

de Babilonia, se compilaron con carácter eminentemente práctico diferentes colecciones de textos legales, redactadas en sumerio, con su correspondiente traducción en acadio, de las que nos han llegado tan sólo una colección con algunas normas. Tal colección venía a ser un Manual para uso de escribas, jueces y funcionarios (dada la índole técnica de su redacción), titulado por sus palabras iniciales *ana ittišu*, «según los avisos».

De dicho Manual sólo conocemos hoy las copias de unos pocos artículos de algunas de sus siete tablillas (tercera, cuarta y séptima), localizadas en Nínive, en la famosa biblioteca del rey asirio Assurbanipal (669-627 a. de C.). Las mismas aluden, entre otros asuntos, a las normas que regulaban las relaciones paternofiliales, al divorcio, a varios supuestos sobre la esclavitud (huida, enfermedad, muerte), así como al pago de los préstamos de dinero (metal) o de cereales e intereses.

Sus artículos, ya conocidos desde 1880, fueron publicados por O. Schröder y B. Meissner en 1920, siendo unificadas las tablillas por B. Landsberger en 1937. Recientemente, se han ocupado de ellas R. Haase y C. Saporetti.

De similares características son las dos primeras tablillas de la serie denominada HAR-*ra* (*ḫubullu*), serie bilingüe sumero-acadia (en realidad un amplísimo vocabulario de asuntos muy dispares) que aporta conocimientos sobre la fraseología de las actas y contraros entonces en vigor, pero de poca utilidad para el conocimiento del Derecho sumerio codificado.

De esta serie, distribuida en 22 tablillas, se ocuparon L. Matouš en 1933, así como A. Salonen en 1939 y B. Landsberger (1937-1959).

13. *Las leyes asirias*

Si bien del Imperio asirio nos han llegado cuantitativamente menos leyes que de Sumer y de Babilonia, sin embargo, los pocos monumentos legislativos que poseemos manifiestan la práctica de la actividad jurídica en dicho Imperio. Básicamente sus leyes quedan centradas en tres grandes momentos que cronológicamente corresponden a sus principales etapas históricas: Unas leyes paleoasirias, que asignamos a la fase más antigua de su Imperio (s. XIX a. de C.); otras, de época media, fechables entre los siglos XVI y XII a. de C. y finalmente unas «leyes sargónidas» compiladas en la etapa de su último esplendor político y que corresponden de lleno al marco de la legislación neobabilónica.

Las leyes paleoasirias, conocidas generalmente como *Leyes capadocias* son, en realidad, un numeroso conjunto de tablillas con textos de regulación económica (cartas y contratos) necesarios para la actividad comercial de las colonias asirias existentes en la antigua Capadocia en el siglo XIX a. de C., entre las que destacó, como es sabido, Kanish (Kültepe), centro económico de vital importancia para Asiria en el Asia Menor. De sus archivos, localizados por F. Hrozný en 1926, provienen tres tablillas cuneiformes muy fragmentadas que contienen las más antiguas leyes procesales asirias, dictadas para la regulación y funcionamiento del mercado (*kārum*) y que debían seguir todas las colonias o núcleos económicos asirios, establecidos fuera de Assur.

El estudio de las «tablillas capadocias» ha sido efectuado, además de por F. Hrozný, por F. J. Stephens (1927), J. Lewy (1928), L. Matouš (1956-1962), P. Garelli (1963-1977), L. L. Orlin (1970), K. R. Veenhof (1972-1980), M. T. Larsen (1976-1977), M. Ichisar (1981) y N. B. Jankowska (1981).

Del período mesoasirio nos han llegado, además de numerosas actas jurídicas (quizás las más interesantes sean las de compraventa, conocidas como *duppu dannatu*, estudia-

das por P. Koschaker, y las actas de donación, *zitti ekalli*, analizadas por C. Saporetti), una decena de tablillas muy fragmentadas que por su grafía pueden datarse a finales del siglo XII a. de C. (época de Tiglatpileser I), pero que por su contenido conceptual debemos retrotraer al siglo XV o a finales del siglo XVI a. de C. Dichas tablillas, a las que hace pocos años se les han sumado cinco nuevos fragmentos, fueron descubiertas en Assur (hoy Qalat Sergat), entre 1903 y 1914, por un equipo de arqueólogos alemanes de la *Deutsche Orientgesellschaft*, siendo editadas pocos años después (1920) por el asiriólogo O. Schröder; sin embargo, el mejor estudio fue publicado en 1935 por G. R. Driver y J. C. Miles. Ultimamente, han sido estudiadas y editadas por G. Cardascia (1969) y C. Saporetti (1979).

Estas tablillas (hoy en los Museos de Berlín, Estambul y Londres), denominadas por su primer editor con las letras del alfabeto (de la A a la O, faltando algunas), vienen a ser una compilación de preceptos y costumbres que en un centenar aproximado de artículos regulan, bajo un planteamiento supuestamente condicional, situaciones del Derecho patrimonial y matrimonial; determinados reglamentos policiales y de control; garantías; temas agrarios o simplemente delitos (robo, maleficio, difamación, adulterio, violación, atentados, aborto y muerte). Hay autores que señalan evidentes puntos de contacto entre estas leyes y el Derecho sumero-babilónico en general, mientras que otros ven sensibles influencias del mundo hitita sobre las mismas.

Al igual que en otras legislaciones estas normas, elaboradas por el rey o por sus funcionarios y a las que se sancionaron con rango de ley, sirvieron sin duda alguna como Manual de consulta para el personal especializado en asuntos jurídicos.

Del siglo XII a. de C. datan unas *Ordenanzas palatinas* asirias, compiladas en época de Tukulti-apil-Esara I (1112-1074 a. de C.), localizadas también en Assur y que

recogían 23 ordenanzas de diferentes épocas destinadas al reglamento interior del palacio y del harén. Las mismas, publicadas por E. Weidner entre 1954 y 1956, nos permiten conocer la vida palaciega asiria entre los siglos XIV y XII a. de Cristo.

De la fase neoasiria y correspondiente a la administración de los Sargónidas poseemos también abundante documentación, destancado los textos localizados en 1852 en Nínive con copias de leyes asirias, así como otra serie de más de 700 tablillas localizadas posteriormente en el mismo lugar y que nos ilustran sobre la administración de esta época (J. N. Postgate). Este material jurídico ha sido completado con otros textos que se han encontrado en Kalakh (hoy Nimrud) y en Guzana (hoy Tell Halaf), fechables en los siglos VIII y VII a. de Cristo.

14. *Las llamadas «Leyes del Rey»*

Independientemente de las normas legales recogidas en el *Código de Hammurabi*, que vimos más arriba, numerosas tablillas, correspondientes por su contenido a la I Dinastía de Babilonia, hacen alusión a unas «Leyes del Rey», expresión que se repite constantemente en los documentos legales (incluso en el propio *Código de Hammurabi*).

Tales leyes, que son invocadas a la hora de ajustar muchos actos jurídicos, no pueden asignarse a un rey amorreo concreto, habida cuenta de que los antecesores del propio Hammurabi, por ejemplo su padre Sin-muballit (1812-1793 a. de C.) y más tarde todos sus sucesores, desde Samsuiluna (1749 a. de C.) hasta Samsuditana (1625-1594 a. de C.), promulgaron «leyes» que más bien deberíamos catalogar como «edictos» y que se ocupaban de disposiciones muy generales, de amplio espectro jurídico.

Han llegado a nuestro conocimiento gran número de tex-

tos que invocan o se acogen a estas «Leyes del Rey» en casos tales como: obligación del prestamista de aceptar trigo como pago si no lo puede recibir en metales; derecho de sucesión del hijo adoptivo; derecho de las sacerdotisas de Shamash de disponer libremente de su fortuna personal; responsabilidad por la venta de un esclavo enfermo; obligación de romper la tablilla del esclavo tras ser puesto en libertad; pago de salarios a los pastores; prestación de obligaciones (siega, servicio militar); condonación de deudas, etc., etc.

Bien es verdad que tras Hammurabi muchas de estas «Leyes del Rey» descansaron en mayor o menor medida en los supuestos jurídicos de tal rey babilónico.

15. *Leyes sobre moratoria y exención de tasas*

Singular importancia alcanzan unas tablillas que recogen fragmentariamente determinadas leyes referentes a la práctica de la moratoria o prórroga para solventar una obligación ya vencida o aún pendiente, y a la práctica de la exención de tasas y obligaciones por parte de la autoridad real.

La práctica de la moratoria nos es conocida en un anexo de la tablilla séptima de la serie *ana ittišu*, que transcribió y tradujo B. Landsberger, así como por una recensión sumeroacadia de Assur en cuyos cinco artículos se alude a la posibilidad del deudor de pagar su deuda de dinero (plata) por medio de cereales; a la tasa de interés que deberá pagar el deudor si no puede pagar ni en efectivo ni en cereales; a la concesión al deudor de una dilación o moratoria de un año para pagar su deuda; al interés que grava una moratoria sobre una deuda de dinero y a la fijación de equivalencias entre el dinero y el cereal para poder pagar las deudas.

Asimismo, nos han llegado referencias relativas a la exención de tasas presentes en el llamado «Edicto» de Samsuilu-

na, que hubo de constituir una de las llamadas «Leyes del Rey» (F. R. Kraus, R. Haase).

16. *El «Edicto» de Ammisaduqa*

Los supuestos jurídico-económicos que no habían quedado regulados en el *Código de Hammurabi* —y que fueron obviamente muchos— se resolvieron según las circunstancias mediante ordenanzas y edictos (en muchos casos verdaderas «leyes del Rey»), cuya ejecución quedaba reservada a funcionarios designados para tal menester. De esos decretos («actos de justicia» o *mīšarum*) el mejor conservado es el llamado «Edicto» del rey Ammisaduqa (1646-1626 a. de C.), décimo monarca de la I Dinastía de Babilonia, y que conocemos por las tablillas de Estambul y del British Museum.

El conjunto de los asuntos administrativos, financieros y militares aclara el sentido de la fórmula tantas veces utilizada en los Códigos mesopotámicos de «porque el rey ha dado al país un orden justo». En efecto, gracias a la actuación del rey (en el caso que nos ocupa, Ammisaduqa), sobre todo en el campo económico —anulando las deudas, suprimiendo o suspendiendo temporalmente determinados impuestos— podía evitarse el endeudamiento del país y frenar la acumulación de riquezas en manos de unos pocos. En ese sentido y actuación, cabe entender la expresión de establecer «un orden justo en el país», medida que intentaron llevar a la práctica casi todos los reyes babilonios en los primeros años del reinado (el propio Hammurabi también la adoptó en el segundo año de su acceso al poder).

El «Edicto» de Ammisaduqa, escrito en el primer año del reinado de este rey, contiene en las 22 disposiciones que del mismo nos han llegado, las siguientes materias: anulación de deudas privadas resultantes de los préstamos; anulación de impuestos retrasados que algunos funcionarios debían;

renuncia del rey a cobrar los retrasos de cebada (de la provincia de Sukhum, en concreto) y de cebada y plata de las taberneras del campo; renuncia de la tabernera a recobrar préstamos de cebada y cerveza; reducción de las gabelas del oficial (*rēdûm*) y del especialista militar (*bā'irum*); rescate de familiares en razón de préstamos o deudas; y prohibición a los funcionarios de obligar a los feudatarios a realizar trabajos a cambio de anticipos de jornal. La traducción y edición de este «Edicto» fue realizada por F. R. Kraus en 1958, a la que siguió otra más completa tres años después a cargo de J. J. Finkelstein.

Hemos de señalar que han aparecido últimamente estudios con nuevos enfoques acerca de los «actos de justicia» o *mīšarum* de los reyes babilonios, estudios debidos principalmente a N. P. Lemche (1979) y G. Komoróczy (1982), quien considera que las condonaciones de deudas obedecieron más a circunstancias coyunturales que a una periodicidad institucional.

17. *El ritual* šurpu *y los contratos y procesos babilónicos*

En 1928 se publicó un ritual babilónico *šurpu*, en cuyo contenido se prescribía realmente todo un cuestionario a cumplimentar sobre un enfermo bajo ritos de exorcismo, a fin de localizar la causa de los males que le aquejaban. Dicho cuestionario, adoptando la fórmula interrogativa directa, inquiere ante todo sobre principios morales, cuyo cumplimiento hubo de estar recogido en algún Código babilónico hoy desconocido para nosotros.

Entre las preguntas del ritual, a realizar por el médico-mago para inquirir el origen de la enfermedad de su paciente, traemos a colación las siguientes: «¿Has despreciado a tu padre o a tu madre? ¿Has dicho es en vez de no es? ¿Has

dicho no es en vez de es? ¿Has cometido cosas indignas? ¿Has penetrado en casa de tu prójimo? ¿Has vertido la sangre de tu prójimo?».

Como vemos, estas preguntas hubieron de contestar a unas disposiciones legales de orden moralista, más o menos lapidarias, si las ponemos en paralelismo con el Decálogo bíblico.

También contamos, para el estudio del Derecho babilónico de la I Dinastía, con más de dos mil tablillas (publicadas entre otros por A. Ungnad, P. Koschaker y M. Schorr) que nos transmiten contratos y procesos y que permiten perfilar con bastante nitidez la capacidad jurídica babilónica. Temas sobre la familia, matrimonio, divorcio, adopción y manumisión de esclavos o herencias están presentes en muchísimos casos. En las tablillas de contratos los asuntos giran en torno a los negocios, préstamos con o sin interés, prendas y fianzas, compraventas (de inmuebles, animales, bienes mobiliarios, esclavos), ventas a crédito y a retroventa, cambios, arrendamientos, contratos de sociedades, donaciones, obligaciones, etc.

Los estudios de E. Cuq, G. R. Driver y J. C. Miles, entre otros autores, permiten conocer con bastante precisión la evolución del Derecho babilónico a partir de todo este desbordante material jurídico.

18. *Los* kudurru *cassitas*

De la dinastía cassita, establecida en Babilonia a partir de 1594 a. de C., y que tomará con esta dinastía el nombre de Kardunias, también nos han llegado testimonios escritos de su actividad jurídica, sobre todo referentes a transacciones inmobiliarias. Dichos testimonios, que son una originalidad jurídica, propia de esta dinastía, consisten en unas piedras más o menos ovoides o en forma de estelas, generalmente de diorita, llamadas ***kudurru*** (piedras límite o de linderos)

y que eran, según demostró F. X. Steinmetzer, los *duplicata* de los títulos de propiedad de un bien inmueble. El verdadero título de propiedad lo constituía, sin embargo, una tablilla convenientemente autentificada con el sello real, tablilla que quedaba en poder del interesado o archivada en un templo. Hay que señalar que ninguna de estas tablillas originales se nos ha conservado.

Los *kudurru* fueron los símbolos que de modo público certificaban los derechos de un individuo y de sus herederos sobre una propiedad, la cual se describía en la propia piedra, que aparecía unas veces hincada en la tierra y otras colocada en un templo. Para dar carácter religioso al acto jurídico y a su resultado, parte de la superficie de estas piedras se hallaban cubiertas de bajorrelieves de carácter más o menos críptico.

Los textos enumeran determinadas condiciones o garantías jurídicas, así como los nombres de las divinidades protectoras, el de los propietarios y testigos, cerrando la exposición una serie de maldiciones, mediante conjuros, dirigidas a los transgresores del Derecho que simbolizaba el *kudurrum* (cambiarlo de posición, romperlo, enterrarlo, sustituir unos nombres por otros, etc.).

Los bajorrelieves (plásticamente importantes sólo al final de la dinastía cassita) representan dioses, animales o símbolos variados que los identifican, altares con cornamentas divinas, lámparas o edículas. Junto a este conglomerado, y en registros perfectamente establecidos, suelen aparecer animales dañinos, como el escorpión, el sapo, la tarántula, la serpiente y aun el *mušḫuššum* (dragón), todos ellos dispuestos a atacar al que osara entrar en la propiedad defendida por el conjuro escrito.

Jurídicamente, los textos aluden a materias relacionadas con la propiedad de inmuebles o con privilegios de tipo económico, concedidos aquélla y éstos por el rey o el príncipe. Donaciones, confirmaciones, restauraciones de propiedad,

exención de tasas, de prestaciones o de corveas son la literatura que presentan.

Los más importantes *kudurru* cassitas (se contabilizan aproximadamente unos 80) son los de Kurigalzu y Nazimaruttash, del siglo XIV a. de C. y los de Melishikhu y Melishipak, del siglo XII a. de C. (todos ellos hoy en el Museo del Louvre) y el de Marduk-apla-iddin (en el British Museum), fechable también en el siglo XII. Muy importantes, aunque no pertenezcan a la etapa cassita, sino a un momento inmediatamente posterior (II Dinastía de Isin) son los de Enlil-nadin-apli y el de su padre Nabucodonosor I (1124-1103 a. de C.) —también ambos en el British Museum—, el último de los cuales alude a la concesión de tierras y a la exención de tributos y prestaciones otorgadas por dicho rey a su capitán Ritti-Marduk. El texto recoge también el nombre del escriba, la firma de Nabucodonosor, hecha ante trece testigos, y una larga serie de conjuros contra los que profanasen la piedra mojón.

Aparte del autor antes citado, hay que recoger también a I. Bernhardt que ha estudiado diferentes documentos económicos, actas jurídicas y procedimientos judiciales de época cassita (1976) y a J. A. Brinkman y J. Oelsner, quienes han publicado estudios muy recientes sobre la temática de los *kudurru* en 1981 y 1982 respectivamente.

19. *Las leyes neobabilónicas*

Una tablilla del British Museum, conocida desde finales del siglo pasado, conserva unas veinte normas (de las que sólo nueve son perfectamente legibles) que, redactadas en escritura neobabilónica, nos permiten reconstruir un conjunto de leyes destinadas a formar tal vez un proyecto de Código válido para la última fase de la historia de Babilonia. Dichas

leyes hacen referencia al Derecho matrimonial, dote, sucesión y compraventa de esclavos.

La primera edición de estos textos estuvo al cuidado de F. E. Peiser (1889) quien las fechó en época de Assurbanipal (669-627 a. de C.). Más tarde, en 1918, fueron nuevamente publicadas por B. Meissner, autor que las rebajó a la época de Nabónido (555-539 a. de C.). Ultimamente ha realizado una cuidadosa edición y comentario el profesor alemán H. Petschow, quien también tiende a rebajar la cronología de tales normas.

Además de estas leyes fragmentarias de la etapa neobabilónica, fundada por Nabopolasar (625-605 a. de C.), el vencedor de Nínive, etapa que vino a durar casi un siglo (625-539 a. de C.), nos han llegado una buena cantidad de documentos jurídicos de menor importancia, constituidos por contratos de distinta índole, ventas, actas matrimoniales, normas religiosas, etc. (especialmente del reinado de Nabucodonosor II), así como gran cantidad de textos de carácter administrativo, realizados por los templos para el control económico.

También en esta fase neobabilónica el Derecho mesopotámico se extendió hacia el Mediterráneo, según han confirmado las tablillas de Neirab, cerca de Aleppo, fechables en el siglo VI a. de C., debidas a una colonia de babilonios mezclados con autóctonos arameos.

Durante los primeros años de la dominación persa, Babilonia, que había recibido a Ciro I como libertador, se regiría por nuevas disposiciones legales decretadas por el conquistador y que desgraciadamente no han llegado a nuestros días (sí en cambio, han llegado numerosos contratos sobre matrimonios, esclavos, ventas y préstamos). Sin embargo, la reacción nacionalista babilonia obligaría a Jerjes (485-464 a. de C.) a decretar el fin de tal ciudad como ente con personalidad propia, con lo cual la ciudad conocida como «Puerta del Dios» pasaba a la Historia.

20. *La justicia en Egipto*

Hasta el momento, y en contra de la afirmación de algunos escritores antiguos griegos, no se conoce ningún Código de leyes egipcio, aunque nos han llegado vagas alusiones a uno que probablemente pudo haber existido ya en los primeros siglos del tercer milenio antes de Cristo (S. Allam). Por contra, está ampliamente documentada la función judicial egipcia en las distintas etapas de su historia antigua, si bien existen amplias lagunas en el conocimiento del funcionamiento efectivo de los tribunales de justicia.

Toda ley emanaba de la voluntad del divino faraón y, en consecuencia, la norma jurídica estaba sometida a ella, a la que se vinculaban también la sociedad, la naturaleza, los hombres y los dioses. La norma emanaba de la voluntad del faraón por medio de la palabra y su puesta en práctica correspondía a tribunales nombrados al efecto, supervisados y controlados por visires. Sabemos que en el Imperio antiguo existieron seis salas de justicia cuyos jueces eran personajes de alto rango. En el Imperio Nuevo se formó un tribunal supremo integrado por funcionarios y sacerdotes. Además de estos tribunales ordinarios existieron también tribunales de excepción que actuaban bajo las directrices del faraón.

Una pintura de la XIII Dinastía, existente en la tumba del gran visir Rekhmire, ministro de Thutmosis III (1483-1450 a. de C.), es de singular importancia para este epígrafe. En la misma se representan junto a otras escenas de las actividades del país los llamados 40 rollos de leyes egipcias. Sin embargo, ni dichos rollos ni su contenido han llegado a nuestros días y se sospecha que se trate tan sólo de una representación simbólica que vendría a demostrar gráficamente la realidad de una codificación jurídica más o menos orgánica (G. Posener, 1977).

Según Diodoro de Sicilia existieron unas primeras normas legales emanadas directamente de los dioses (de Thot sobre

todo) así como otras atribuidas a los antiguos faraones y que puestas en cierto orden de materias, junto con los decretos, concesiones de privilegios y fallos judiciales, muy bien hubiesen podido formar el supuesto Código egipcio. Sin embargo, la opinión de los especialistas es que el Derecho egipcio surgía sobre la marcha. Ante un caso específico el faraón decidía sin necesidad de tener en cuenta la jurisprudencia o el Derecho anterior. Era, pues, un «Derecho de situación». Frente a un hecho nuevo el faraón resolvía sin tener que vincularse al Derecho antiguo. Tales fueron incluso las prescripciones contenidas en el «Edicto de Horemheb» (1344-1314 a. de C.), grabadas en una estela encontrada en Karnak en 1882, mediante las cuales dicho faraón «después de haber velado día y noche reflexionando» quiso poner fin a determinados abusos que seguían cometiendo los funcionarios. Si bien señala en el Edicto que «ha perfeccionado las leyes de Egipto», sus normas fueron sólo ciertos retoques administrativos y algunos principios penales (latigazos, ruptura de la nariz, deportación, etc.). Su estudio ha sido realizado, entre otros especialistas, por A. Polaček (1975) y J. M. Kruchten (1981).

Existieron, sin duda, normas jurídicas, algunas de gran antigüedad, aunque nunca, al parecer, se sintió la necesidad de reducirlas a una codificación. Algunas de ellas dejan traslucirse, por ejemplo, en las llamadas *Instrucciones* o consejos que los faraones daban a sus sucesores o a sus funcionarios (Thutmosis III dice a su visir: «Vigila por ti mismo que todas las cosas sean hechas de acuerdo con lo que prescribe la Ley...»); también parecen entreverse en determinados pasajes del *Libro de los Muertos*, caso de la llamada «confesión negativa del difunto ante Osiris» (papiros de Nu y de Nebseni), una muy bella composición poética incluida en el cuerpo literario de dicho libro (capítulo 125).

Debemos recoger la «Estela jurídica de Karnak», de la época del rey Seuadjenre (*ca.* 1620 a. de C.), de la XVII Dinastía.

y que recoge un contrato por el que un personaje en pago de una deuda cede su cargo de gobernador al litigante. Por la redacción de la misma se evidencia la posibilidad de que hubiese existido un Código de procedimiento civil egipcio, que, por supuesto, no nos ha llegado. Entre los autores que han estudiado tal documento jurídico, hay que recordar a P. Lacau (1949), A. Théodoridès (1974) y W. Helck (1975).

Asimismo, diferentes textos sobre propiedad de tierras, extractos de bienes, compraventas, concesión de títulos, pleitos, decretos, cláusulas penales, etc., traducen una vida jurídica efectiva, pero el estado de los mismos y la dificultad que supone el estudio del Derecho egipcio impiden profundizar en su análisis.

Digno del mayor interés (y que podría dar idea de las compilaciones legales egipcias) son una colección de normas denominadas «Código demótico de Hermópolis», descubierto en 1937-1938, en Touna-el-Gebel, dentro del conjunto de los papiros de Oxirrinco, publicado en 1975 y tres años después por J. R. Rea en sus *The Oxyrhynchus Papyri*. Tal «Código» resultaba ser una serie de prácticas jurisprudenciales («derecho del país») traducidas al griego en el s. II de nuestra era, procedentes de un texto anterior de comienzos de época ptolemaica o aún de fecha anterior (quizá de la XXVII Dinastía).

La justicia del país del Nilo, que gozaba de un formulismo procesal muy variado, según los textos, descansaba en la *maat* (término de difícil traducción y que puede equivaler a «verdad», «justicia», «rectitud», «orden»). Era un principio femenino, nacido de Re, y con categoría de divinidad, bajo cuya advocación se hallaban jueces y visires y que se había identificado con el más alto ideal del Estado (F. Kern, D. Lorton).

Entre los más significados estudios sobre bibliografía jurídica egipcia han de consultarse los de E. Seidl, autor que incluyó anejos bibliográficos en sus trabajos sobre Derecho

egipcio (1957-1968) y los de B. Menu (1973-1983), autora ésta de dos importantes repertorios sobre el tema. Son también muy meritorios los trabajos de recopilación de W. Helck (1961-1969) y de I. Hofman (1970), sin olvidar el clásico librito de J. Pirenne y A. Théodoridès, aparecido en 1966, y que en pocas páginas recoge 1075 títulos de tema jurídico fundamentalmente. Autores que se han ocupado de los textos demóticos y de la legislación real de los Lágidas han sido, entre otros, P.W. Pestman, E. Seidl, R.H. Pierce, M.C. Betro, H.J. Thissen, P. Kroll y M. Th. Lenger.

21. *Los textos hurritas: Nuzi, Shusarra y Alalakh*

En la zona de la alta Mesopotamia, en la región de Kirkuk (Irak), al Este del Tigris y junto a su afluente el Adhem, se encontraron unos riquísimos archivos en diferentes *tells* de la zona (Arrapkha, Veran-Sehir, Nuzi, etc.), primero casualmente (1923-1925) y luego ya gracias a excavaciones sistemáticas (1926-1931), que contenían miles de tablillas (superan las 4.500), escritas en acadio, pero muy contaminado de hurrita.

Dichas tablillas corresponden cronológicamente al siglo XV a. de C., época de máxima prosperidad de la ciudad de Nuzi (antigua Gasur, hoy Yorgan Tepe), centro principal que fue de la civilización hurrita.

G.T. Pinches publicó en 1897 una de tales tablillas a la que siguió la edición de otras dos, en 1909 y 1918, a cargo del eminente especialista V. Scheil. Luego vendría el aluvión de tablillas, procedentes de los hallazgos casuales o de expolios (canalizados por anticuarios) o como fruto de excavaciones que practicaron los norteamericanos. Muchas de estas tablillas de Kirkuk serían publicadas en una primera fase por C.J. Gadd en 1926.

La mayoría de tales tablillas (hoy en el Museo de Bagdad

y en el British Museum) contienen principalmente textos de índole jurídica, si bien no ha aparecido en ellas ningún cuerpo legislativo. Recogen materias referentes a contratos (matrimonio, comercio, adopción, compraventa de esclavos, prohibición de ventas de tierras, impuestos, préstamos con interés, fianzas, alquileres, cambios, repartos, etc.). No faltan tablillas que incluyen en sus contenidos determinadas cláusulas penales en caso de incumplimiento de lo pactado.

Buenos estudios dedicados a la temática de los contratos de adopción de Nuzi (procedimiento jurídico específico de los hurritas) son los de E. Cassin (1938) y de K. Grosz (1981).

De hecho, estos «textos de Nuzi» o «contratos de Kirkuk» (en la terminología jurídica) repiten disposiciones muy próximas al *Código de Hammurabi* e incluso muchos de sus contratos están en claro acuerdo con su articulado. Asimismo, múltiples aspectos de las leyes asirias están presentes en estos textos hurritas, al igual que determinados usos que aparecen en ellos y que podemos parangonar con algunos que más tarde se hallarían recogidos en el Antiguo Testamento (C. Gordon).

En 1957, una misión arqueológica danesa-iraquí descubrió también numerosas tablillas de barro en la colina de Shemsara (la antigua Shusarra), centro situado junto al pequeño Zab, y asimismo de marcada influencia cultural hurrita. Las mismas, publicadas recientemente, tratan aspectos socioeconómicos fechables en el siglo XVIII a. de C. (anteriores a las de Nuzi), pero sin haberse detectado en ellas normas jurídicas.

Se ha podido profundizar en el conocimiento del Derecho hurrita sobre todo a partir de los descubrimientos de Alalakh, hoy Tell Atshane, en el Norte de Siria. Más de 450 tablillas, fechables entre los siglos XVIII y comienzos del XIV a. de C., publicadas en Londres por D. J. Wiseman (1953) recogen actas jurídicas y económicas (B. Kienast, 1980) redactadas en un acadio dialectal, mezclado con elementos hu-

titas. Tales tablillas presentan ciertas analogías con las actas jurídicas de Ugarit.

22. *Las actas jurídicas de Ugarit*

La expansión del Derecho mesopotámico hacia la costa mediterránea ha sido revelada por las excavaciones practicadas en Ugarit, hoy Ras Shamra, a algunos kilómetros al Norte de Ladaqiyyah. En sus archivos han sido halladas tablillas de contenido jurídico, redactadas en cananeo, con escritura alfabética fechable en los siglos XVI-XIV a. de C., así como otras en lengua acadia cuneiforme, que revelan la importancia internacional de Ugarit como centro mercantil.

Un estudio jurídico de estos textos fue abordado en 1955 por G. Boyer, siendo también muy importantes los trabajos de R. Yaron y de C. Schwarzenberg, autor éste que ha puesto de manifiesto la organización feudal de Ugarit, según se desprende de las tablillas jurídicas localizadas en tal ciudad. Estudios con enfoques administrativo-económicos sobre Ugarit han sido realizados por M. Heltzer (1979) y M. Liverani (1982).

23. *Las leyes hititas*

Entre los millares de tablillas descubiertas en la capital hitita. Hattusas, hoy Bogazköy, en el transcurso de las excavaciones alemanas de 1906-1907 y 1911-1912, aparecieron dos de ellas con un centenar de disposiciones legales cada una, que contenían gran parte del denominado por algunos especialistas «Código hitita».

En la actualidad dichas tablillas se conservan en el Museo de Estambul, habiéndose titulado por su *incipit*, respectivamente: «Si un hombre» *(takku-LU-as)* y «Si una viña» *(tak-*

ku GIŠ GEŠTIN-aš). Sus primeros editores fueron F. Hrozný, quien las publicó en 1922, dándoles carácter de Código y numerando correlativamente su articulado, y M. Zimmern, que también llegó a editarlas en aquel mismo año. En 1959 J. Friedrich en su autorizada edición niega el carácter de Código para tales tablillas, sosteniendo que sólo se trataba de una simple compilación privada.

Es muy problemático establecer la cronología exacta de tales textos legales hititas, pues se comprueba en los mismos, como mínimo, hasta cuatro estadios sucesivos de legislación, en opinión de V. Korošec. La primera tablilla «Si un hombre», conocida también por otras copias fragmentarias, parece pertenecer al reinado de Subiluliuma (*ca.* 1380-1346 a. de C.) o al de Hattusil III (*ca.* 1289-1265 a. de C.). Consta de cien artículos, los cuales regulan las siguientes materias: homicidio, guerra, esclavos, salubridad, matrimonio, homicidio justificable, salarios de campañas militares, accidentes, contaminación, propiedades, posesión, robo de ganado, robos e incendio.

La tablilla segunda, «Si una viña», fue redactada con posterioridad a la que hemos comentado, ya que completa (o repite) determinadas materias que aparecen en la tablilla primera. En la segunda se recogen normas sobre daños a la propiedad, robos, irregularidades en la compraventa, tasas por servicios, delitos relacionados con canales o con ganado, normas religiosas conectadas con la agricultura, brujería, desheredamiento, compensaciones en caso de hambres, defensa ante la provocación de la autoridad, homicidio, matrimonio irregular, males causados por un toro, precios, delitos sexuales y tipos de honorarios por la instrucción de un aprendiz.

De hecho, y en opinión de algunos especialistas, este conglomerado de materias no puede recibir con propiedad la categoría de Código, pues además de faltarles el prólogo y el epílogo (tal vez lo tuvieron) presentan repeticiones e in-

terpolaciones muy evidentes, fruto de las sucesivas redacciones, así como falta de sistematización lógica en su articulado.

En estas leyes, que forman el tratado jurídico más extenso de la Antigüedad después del *Código de Hammurabi*, no se recoge la pena del Talión, sino que los castigos corporales se resuelven mediante compensaciones económicas (si bien es visible la evolución de esta compensación, que había ido variando desde una primitiva pena capital hasta la pena pecuniaria). Asimismo, todo su conjunto legal sobresale por su progresismo jurídico, distinguiendo y calibrando modalidad y matices en algunos delitos (caso del homicidio, por ejemplo).

La naturaleza de las leyes hititas, dada su fragmentariedad y su mayor o menor incoherencia expositiva, ha provocado críticas muy variadas, tanto de cronología (M. Riemschneider sostiene que fueron anteriores al Código de Urukagina) como de catalogación y alcance oficial (para unos sería un Código promulgado por un rey hitita, para otros una recopilación privada para uso de juristas). Recientemente se han ocupado de estas leyes V. Ivanov, L.M. Mascheroni (1979) y R. Haase (1980-1982).

Gran importancia dieron los hititas al Derecho internacional público (tratados de alianza o de protección), según han demostrado los archivos de Hattusas, textos todos ellos transcritos y traducidos notablemente por E.F. Weidner y J. Friedrich, y estudiados y comentados por V. Korošec, G. Furlani, W. Preiser y G.R. Meyer, entre otros especialistas.

Hay que recoger, asimismo, diferentes actas jurídicas hititas, localizadas en la capital del imperio, referentes a donaciones reales, en las que aparecen, a veces, disposiciones o justificaciones redactadas en lengua acadia dentro del texto hitita.

24. *Los textos jurídicos elamitas*

De la época más arcaica del Elam se conocen, en base a numerosos textos jurídicos, redactados en cuneiforme acadio y no en elamita (debido a la influencia política y cultural de Babilonia), descubiertos en Susa y en Khukhnur (hoy Mal-Amir), determinados aspectos de lo que bien pudo haber sido un Código Civil y otro Penal elamitas. De comienzos del segundo milenio nos han llegado casi una veintena de tablillas de contenido jurídico para el período de la Dinastía fundada por Eparti (*ca.* 1950 a. de C.), el *sukkalmaḫḫum* de Susa, que había desplazado a la anterior dinastía de Simash, así como otras inscripciones de reyes ya más tardíos (Kurnashu, Shutruknakhkhunte), gracias a las cuales conocemos numerosos aspectos de su legislación: adopción, herencia, compraventa, contratos, alquileres, sueldos, préstamos, pagos y deudas, etc.

Muy interesante hubo de ser la estela «de justicia» del rey elamita Attapakshu (leído hoy Attakhushu), que vivió a comienzos del siglo XIX a. de C., mandada erigir en el mercado de Susa para que todos los súbditos conocieran los precios de las diferentes mercancías y evitar ser así robados. Dicha estela prehammurabiana, estudiada por J. Klíma en 1969, y todavía no localizada, es conocida gracias a dos de los ladrillos de su basamento. Los mismos recogen la noticia de la erección de la estela y la indicación de que quien no obtuviera un «precio de justicia» el dios Shamash se lo haría obtener.

Las tablillas jurídicas elamitas han sido estudiadas por V. Scheil, L. de Meyer, E. Cuq, P. Koschaker, J.B. Jusifoff y J. Klíma, entre otros.

En esta jurisprudencia, sobre la que campea la inspiración de los dioses (se citan en las tablillas a las divinidades In-Shushinak, Ishme-Karab o Rukuratir) está latente todo el contexto del Derecho sumerio y babilonio.

25. *El Derecho israelita*

Para los israelitas la ley era el fundamento de su religión, de su moralidad y de su vida cotidiana, De hecho, todos los preceptos legales se presentan emanados de la gran figura veterotestamentaria, Moisés, que vivió en la mitad del siglo XIII a. de C. Sin embargo, la moderna crítica sostiene, con toda lógica, que con anterioridad a dicho legislador las tribus hebreas hubieron de tener una cierta, aunque arcaica, organización socio-religiosa para poder desarrollar su vida seminómada.

En la llamada «legislación mosaica» todas las leyes proceden de Yahvé y como tal toda ella es de carácter sacral, incluso lo que podríamos considerar específicas leyes civiles, formando todo una unidad bajo el sello de lo teocrático. Yahvé es, pues, el creador de la conciencia del pueblo hebreo y el inspirador del Derecho, subordinado siempre en todos sus aspectos a fines religiosos.

Todo el Derecho israelita, que se halla intercalado en el marco de los cinco primeros libros de la Biblia (el Pentateuco), denominados por lo común *Tōrāh*, «ley», aparece sin ordenación sistemática y se suele dividir de acuerdo con su contenido en los siguientes tratados:

El *Decálogo ético*.— Pequeño Código, religioso y moral que fue recogido en dos pasajes bíblicos diferentes (Ex., 20, 1-17 y Deut. 5, 6-21) y que viene a ser una síntesis legislativa en donde se juntan preceptos religiosos con otros éticos, tendentes a regular las relaciones sociales; pero contempladas desde perspectivas personales. Lo forman las llamadas diez leyes o *dekalogoi*, que encierran preceptos de Derecho positivo y de Derecho Natural.

El nombre «Decálogo» (o «diez palabras») se aplica (Ex., 34, 28) a los preceptos que Moisés escribió por orden de Yahvé, o según se dice en Deut., 4, 13 y 10, 4 a los mandamientos escritos por Dios mismo en tablas de piedra. Tales leyes

constituían el fundamento de la alianza entre Yahvé y el pueblo de Israel en el monte Sinaí, significando las tres primeras la base de la teología israelita y las siete restantes la expresión de la simple ley natural, según señala M. García Cordero.

Su redacción se debió con toda probabilidad a Moisés, a pesar de que sobre su origen, cronología y distribución de los preceptos existen encontradas teorías.

El *Código de la Alianza.*— Este Código (Ex., 20, 22-26; 21 a 23) como su nombre indica, recoge el pacto de Yahvé con el pueblo de Israel. En el mismo pueden verse dos series de leyes, los *mišpāṭīm* (juicios) y los *dĕbarīm* (palabras). La primera serie (Ex., 21, 1 ss.) comprende normas sobre el esclavo, el homicidio, los golpes y heridas, el hurto de animales y la violación, entre otros delitos. La segunda, (Ex., 22, 17 ss.) tras reprobar las costumbres idolátricas, reúne disposiciones tendentes a proteger al pobre, a regular el culto, a las relaciones entre los israelitas, terminándose con disposiciones sobre el año sabático y el sábado. Vemos, pues, en este Código un contenido jurídico muy amplio referente al Derecho Civil y Penal, a las leyes cultuales y a la moral social. Por el especial enfoque de su contenido, el Código de la Alianza está destinado a una sociedad en tránsito del seminomadismo al sedentarismo; ello hace que sea el más antiguo de todos los Códigos del Pentateuco.

El *Decálogo ritual.*— Este texto (Ex., 34, 11-26), al parecer muy posterior a Moisés, recoge diferentes prescripciones relativas a las fiestas de carácter agrícola y a los sacrificios, así como a la prohibición de pactos, al número de días de trabajo, a la prohibición de fundir estatuas de dioses, etc. Son todas ellas normas que afectan ya a una sociedad sedentarizada.

El *Código Deuteronómico.*— Es un conjunto de leyes (Deut., 12-26) que, dadas al parecer en los campos de Moab, son puestas en boca de Moisés a la vista de la tierra prometi-

da. Sus preceptos pueden agruparse en torno a disposiciones sobre culto y religión, leyes relativas a jueces, sacerdotes y profetas y otras concernientes al Derecho criminal, familiar y social. Todo este articulado supone ya una sociedad perfectamente centralizada, dedicada al comercio, con jerarquía sacerdotal, lo que hace que algunos biblistas sitúen su redacción en el siglo VII a. de C.

El *Código de Santidad.*— La última parte del Levítico (Lev., 17-26) denominada Código de Santidad, en atención a que la observancia de las leyes morales y rituales es condición para conectar con la santidad divina, viene a ser la regulación de una serie de ritos de variado contenido y de no muy clara conexión, en la que a una ley sobre inmolación de víctimas siguen ordenanzas sobre pureza moral y ritual mezcladas con disposiciones sobre la blasfemia y otras faltas para terminar la redacción con la ley del año sabático y jubilar. Algunos autores lo creen formado en la etapa preexílica, mientras que otros lo rebajan a la mitad del siglo VI a. de C. De hecho, este Código supone una sociedad perfectamente estructurada sobre bases hierocráticas.

El *Código sacerdotal.*— Es un conjunto de diferentes secuencias legislativas dispersas por todos los Libros del Pentateuco, en las que se intenta determinar y establecer el origen de las instituciones hebreas, tales como el descanso sabático, la circuncisión, la Pascua, la alianza del monte Sinaí, el origen del sacerdocio y del culto israelitas. Asimismo, está presente en sus pasajes un claro interés histórico por la teocracia hebraica.

Sus textos, como han señalado numerosos biblistas, están impregnados de un carácter fundamentalmente ritual, moral y sacerdotal, lo que ha motivado que se le conozca también como «Ley de Santidad».

La colección de estas normas fue redactada probablemente en la época inmediatamente posterior al Exilio.

Las *Unidades legislativas menores.*— Todavía podrían ais-

larse en el Antiguo Testamento otras unidades legislativas menores, alusivas a la ley de sacrificios (Lev., 1-7), ley de la pureza (Lev., 11-16), ley de fiestas y de ritos sacrificiales (Núm., 28-29), disposiciones sobre el altar de los perfumes, los aceites de unción, los instrumentos de música, etc. Estas disposiciones quizá puedan atribuirse a una obra de conjunto o bien adscribirse al propio Código sacerdotal.

Es de suma importancia el elogio que de la ley *(Tōrāh)* hace la propia Biblia en el Salmo 119, el más largo de todo el Salterio. Su disposición es alfabética, constando cada estrofa de ocho versos encabezada con la letra que a cada una corresponde siguiendo el orden del alfabeto hebreo. En cada uno de los ocho versos aparece la palabra «ley» pero bajo diferentes contenidos semánticos: *Dābār* (o comunicaciones divinas: Deut., 4, 2; Is., 2,1); *'imrāh* (solemne declaración divina: Deut., 32, 2); *huqqīm* (o decretos breves: Deut: 4, 5); *dĕrek* (norma por excelencia: Ex., 18, 20; Deut., 8, 6); *mišpāṭīm* (prescripción judicial: Lev., 19, 15); *miṣwōt* (orden o precepto); *piqqūdīm* (también precepto); y *'edot* (atestaciones del Señor: Deut., 4, 45; Sal., 25, 10).

Todo el Derecho israelita presenta claras concomitancias con los Códigos y leyes del Próximo Oriente que hasta aquí hemos expuesto sucintamente; pero también encierran sensibles diferencias a tenor de los postulados y enfoques religiosos de las respectivas sociedades.

Dada la amplísima bibliografía sobre la temática bíblica, en todos sus aspectos, nos remitimos a los trabajos (para el enfoque jurídico) de A. Clamer, A. Jirku, M. Noth, B.D. Napier, D. Daube, W. Kessler, J.J. Stamm, J. Morgenstern, C.M. Carmichel, D. Novak o F.C. Fensham, así como a los artículos y reseñas publicados en el *Elenchus bibliographicus Biblicus*, en el *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Genzgebiete* o en el *Bulletin signalétique (Sciences Religieuses)* del CNRS.

II. HAMMURABI Y SU CODIGO DE LEYES

ENCUADRE HISTÓRICO

Formación del Imperio babilónico

Después de la caída de la III Dinastía de Ur en el año 2002 a. de C. debida a las presiones de amorreos y elamitas, la unidad política de Sumer quedó totalmente cuarteada, volviendo a resurgir en sus tierras el tradicional cantonalismo de las antiguas ciudades-estado. De todas ellas, las más significativas fueron Isin y Larsa, a las que pronto se añadiría Babilonia, ocupada precisamente por amorreos en una acción que todavía no ha sido explicada con detalle.

Al Norte de estos enclaves (y de otros menos importantes) se hallaban los reinos de Mari y de Eshnunna, que atravesaban una etapa próspera, si bien se iban debilitando debido a su agotadora lucha contra Assur. Todos estos reinos y estados, de hecho, se hallaban guerreando entre sí en búsqueda del dominio de la Baja y Media Babilonia o, lo que es lo mismo, del espacio antaño ocupado por Sumer y parte de Akkad. Sin embargo, ninguno pudo llevar a cabo tal proyecto; sería Babilonia, la ciudad tomada por los amorreos (uno de los cuales, Sumu-abum, fundaría la I Dinastía de la misma en el año 1894 a. de C.), la que lograría la posesión de todas estas tierras, formando con ello un sólido Imperio que iba a durar cuatro siglos.

La capital de este Imperio fue Babilonia, enclave urbano que sin tradición de ningún tipo y sólo en virtud del empuje de la nueva dinastía semita en ella establecida, iba a con-

vertirse en un importante centro político, cultural, económico y religioso, que con diferentes altibajos históricos iba a perdurar hasta la época helenística.

La unificación del mapa de Mesopotamia bajo Babilonia tardó en cristalizar, no obstante, casi cien años, y de hecho no concluyó hasta el reinado de Hammurabi, el sexto rey de la dinastía. En ese período de tiempo sus primeros reyes, aparte de consolidar su propia situación política y la de su ciudad, deberán luchar contra los reinos de Elam, Isin y Larsa, los cuales constituyeron serios obstáculos para las pretensiones de Babilonia.

Bajo Sumu-abum (1894-1881 a. de C.) Babilonia inicia un tímido despegue militar, consiguiendo un poderío más o menos similar al que detentaba Isin o Larsa y logrando mantener en un cierto vasallaje al rey de Assur, Ilu-suma. Con Sumu-la-El (1880-1845 a. de C.) se procede a fortificar el recinto urbano de Babilonia y se inician las hostilidades de largo alcance contra Larsa, al tiempo que se conquista Kish; asimismo Sippar y Kazallu caen en la órbita babilónica. El tercer rey babilonio, Sabium (1844-1831 a. de C.), al tiempo que consolida lo conquistado, se dedica fundamentalmente a actividades religiosas, correspondiendo a su iniciativa la erección del famoso templo del Esagil, dedicado al dios local Marduk, y que tanta fama iba a alcanzar más tarde. Tras Apil-Sin (1830-1813 a. de C.) del cual se conoce poco, ocupa el trono Sin-muballit (1812-1793 a. de C.) quien pacta con la ciudad de Isin para así poder luchar en un solo frente contra la de Larsa, pero que a la postre la perjudicada será la propia Isin conquistada por Rim-Sin, rey de Larsa; ello significó un duro golpe para el prestigio de Babilonia, pero tal revés pudo ser equilibrado gracias a la habilidad diplomática del propio rey que supo quedar a cubierto de las apetencias de Larsa.

El reinado de Hammurabi

Bajo Hammurabi (1792-1750 a. de C.), hijo y sucesor de Sin-muballit, el panorama iba a cambiar totalmente, comenzando con él la época de máximo esplendor en Babilonia. Precisamente gracias a su actuación militar y administrativa iba a lograr unificar Mesopotamia.

Parece ser que accedió al trono entre los 25 y 30 años de edad, cuando sus coetáneos (y serios rivales) Sahmshi-Adad de Assur, Rim-Sin de Larsa y Dadusha de Eshnunna habían alcanzado ya su edad madura. Una vez en el poder y tras la recomposición económica y social de sus estados, con medidas de urgencia —la fórmula de su segundo año de reinado nos dice que «restauró el derecho en el país»—, lo que alude a la tradicional exención de obligaciones o medidas de gracia a las clases más bajas con que los reyes babilonios solían iniciar su mandato («leyes del Rey»), se dedicará a su actividad conquistadora que mezclada con sus dotes diplomáticas le llevaría a apoderarse de grandes zonas territoriales. En efecto, gracias a un potente ejército perfectamente organizado, sabemos que venció a fuertes coaliciones, como la de Elam, Subartu (Assur), Eshnunna, Malgum y pueblos montañeses (qutu) —a algunos de ellos los volverá a derrotar en un segundo enfrentamiento—; conquistó ciudades-estado, como Larsa, gobernada por Rim-Sin, Eshnunna bajo el poder de Dadusha y protegida por Elam, y Mari, mandada por Zimri-Lim con quien Hammurabi estaba ligado por una vieja alianza. De hecho, al final de su vida, su Imperio englobaba todo el valle del Tigris y Eufrates hasta más allá del Khabur, es decir, un territorio casi tan extenso como el que había dominado Sargón de Akkad o los reyes de la III Dinastía de Ur. Con razón Hammurabi se pudo proclamar no sólo «rey de Sumer y Akkad» (usando la vieja fórmula de titulación), sino también, «rey de las cuatro regiones», en un claro intento de aspiración a la monarquía universal.

Si bien la historiografía no considera a Hammurabi como un genio militar, sí resalta en tal personaje sus grandes dotes administrativas, políticas y diplomáticas. Su educación en la diplomacia le había venido no solamente de su padre, Sin-muballit, que había tenido que hacer verdaderos equilibrios políticos frente a las potencias del Norte (Assur) y del Sur (Larsa) para mantener su estado, sino también a su propia personalidad. En efecto, al acceder al trono, Babilonia se hallaba bloqueada por un complicado mundo de ciudades-estado y potencias que la amenazaban por todas sus fronteras. Debe firmar alianzas con Mari y Larsa para detener la presión de Eshnunna y del Elam; sabe aprovechar la decadencia física de Rim-Sin a quien ataca en su vejez; espera el momento oportuno para expulsar de Mari a su rey Zimri-Lim... En suma, gracias a la combinación de sus dotes políticas junto con la fuerza de sus ejércitos, Hammurabi extenderá su dominio desde el golfo Pérsico hasta las montañas del Norte, con una incursión por el desierto sirio. Tuvo la sensatez de no atacar a las familias de hurritas que habían ido situándose paulatinamente por la periferia de Mesopotamia con lo cual podrá terminar sus días de Imperio de un modo pacífico.

Como administrador Hammurabi realizó una perfecta obra centralizadora, del todo necesaria para la marcha de un potente Imperio que había sustituido a las anacrónicas ciudades-estado de tiempos anteriores. Los principales distritos en que se divide el país están controlados por funcionarios reales o gobernadores que desplazando a los príncipes locales tienen puntualmente informado a Hammurabi, según han demostrado las abundantes cartas de su cancillería. Para el perfecto funcionamiento de esta administración, supervisada por un primer ministro *(šukkallum)* que controla una compleja burocracia (vicarios, gobernadores, alcaldes, funcionarios), la lengua acadia se declarará idioma oficial en todo el Imperio, relegándose el sumerio para los usos litúrgicos y científi-

cos. Para cohesionar más fuertemente a sus súbditos funda una religión oficial que hace descansar en la supremacía de Marduk, a quien, poco a poco, le estará subordinado todo el panteón de divinidades. Al tiempo que los dioses sumerios son arrinconados o adaptados a las nuevas necesidades, el estamento clerical (separado de las funciones civiles) se afana en la composición de obras literarias y litúrgicas tendentes a ensalzar a Marduk, la divinidad local de Babilonia y también personal del rey, para dotarle de contenidos claramente ideológicos al servicio de la política de Hammurabi.

El gobierno central, fuertemente teocrático y absolutista, vigilará también con toda escrupulosidad los trabajos públicos: construcción y reparación de numerosos canales (fue famoso el llamado «Hammurabi abundancia del pueblo») o de murallas (de Babilonia, Lagash, Mari, Malgum), así como también de determinadas obras de carácter religioso (templos dedicados a Adad, Zababa, Ninni o Nergal, entre otros), riquísimos tronos levantados para Ishtar, Zarpanitum o Nabu y cientos de estatuas dedicadas a diferentes divinidades.

Especial vigilancia dedicó la administración hammurabiana a la percepción de impuestos, cuyos pagos podían efectuarse en especie o en metálico y, en fin, a toda la gestión del dominio imperial, llegándose a modificar el calendario, que se unifica, e incluso en amplias zonas también la indumentaria.

La igualdad más completa pretende establecerla bajo presupuestos jurídicos y, así, para que las razas y pueblos de su vasto Imperio alcancen este objetivo establece su famoso Código legislativo que manda copiar en estelas de piedra y distribuir por las principales ciudades de su territorio.

La promulgación del mismo nos permite conocer su genio legislador, genio que hizo descansar más en presupuestos pragmáticos y eclécticos que en teorías innovadoras. Como mínimo hubo de hacer dos redacciones jurídicas de su famosa estela separadas entre sí por un intervalo de unos cinco años, precedidas por una de tanteo, en la que jugó destaca-

do papel la experiencia de las medidas legales de su padre (unas «leyes del Rey») y que llevó a cabo en el segundo año de su acceso al trono. Dichas redacciones debemos situarlas, la primera en el 34.° año de su reinado, y la segunda y definitiva, probablemente, en el 40.° año de gobierno, momento en que promulgará solemnemente sus leyes al colocarlas grabadas en una estela en el templo Esagil de Babilonia (o en Sippar como quieren otros autores) ante su propia estatua personal en la que se había simbolizado como «Rey de Justicia» o «Rey de la rectitud».

Dicho Código, que trata de ser un órgano doctrinal lógico y coherente, si bien muy incompleto (podríamos reducir su articulado a normas del Derecho de propiedad, de familia y del Talión), se basaba fundamentalmente en las variadas legislaciones vigentes en sus territorios a las que añade retoques para unificar criterios jurídicos. De ahí que las leyes de Hammurabi, como han señalado expertos historiadores, no aporten nada original en el campo legislativo; su valor estriba —repetimos nosotros siguiendo a P. Koschaker— en el esfuerzo realizado para la unificación de las costumbres y leyes de sus estados, lo que unido a la igualdad de religión e idioma había de redundar en el éxito final de sus planteamientos. Con su promulgación, sin embargo, y a pesar de las pocas innovaciones establecidas, se originó en Mesopotamia una reforma judicial de gran alcance, aunque bien es verdad que sin excesivas preocupaciones sociales. Se estableció la igualdad jurídica para todos los ciudadanos, es cierto, pero de un modo clasista, ya que la aplicación de sus normas no era idéntica para todos los hombres. A mayor categoría social le correspondía un mayor rigor en los castigos (caso, por ejemplo, de la Ley del Talión, aplicada sólo a los hombres libres).

Con Hammurabi el tribunal civil (también la mecánica del proceso jurídico sufre importantes modificaciones) tiene absoluta primacía sobre el estamento clerical, hasta entonces

dispensador de justicia. Y si bien en un principio la justicia continúa administrada en los templos (en cuanto local cedido para tales menesteres por radicar la presencia de la divinidad) todavía aplicada por jueces-sacerdotes, muy pronto y de acuerdo con el espíritu secularizador de la política hammurabiana, la justicia pasará a ser administrada en edificios civiles.

El significado histórico de Hammurabi ha sido realmente extraordinario, no sólo por sus grandes dotes de estadista, que reveló poseer y que se reflejaron en las medidas tomadas para la centralización del poder en sus manos (unificación de la lengua y creación de una religión estatal), sino especialmente por su labor en el campo del Derecho, cuya influencia pervivió hasta la época romana, al reflejarse muchos de sus postulados legales de un modo clarísimo en la *Ley de las XII Tablas*. O lo que es lo mismo, durante casi catorce siglos la humanidad hubo de verse regida jurídicamente, de un modo más o menos directo, por lo que había codificado el rey babilonio.

Si bien Hammurabi no fue el primer legislador de la Historia, como hasta hace algunos años se había creído, sí aventajó en metodología y visión jurídicas a los que le precedieron en el tiempo. Su labor en tal campo «desembocó en la formación de un *corpus* —como dice P. Garelli— cuya amplitud sobrepasa la de las fuentes, y cuyo rigor de exposición permaneció como un modelo, no sólo de jurisprudencia, sino también de la lengua babilónica».

De hecho, si su legislación la hizo descansar en los instrumentos jurídicos ya preexistentes a su reinado (ninguna codificación ha surgido de la nada, como es obvio) su importancia real radicó en haber sabido realizar, sobre el material existente, una labor de poda, complementación, adecuación, innovación u ordenación realmente impresionante y casi técnicamente perfecta. En ese sentido, y esa es la importancia de Hammurabi y de su Código, su legislación puede ser con-

siderada como la plenitud y el cierre de todo el largo (según hoy sabemos) proceso jurídico anterior al año 2000 a. de C. y a la apertura de otro nuevo que perviviría hasta la mitad del siglo V a. de C.

Decadencia del Imperio babilónico

Samsu-iluna (1749-1712 a. de C.), hijo y sucesor de Hammurabi, continuó la administración de su padre, pero muy pronto vio amenazado su trono por una sublevación interna (las zonas media y sureña de Mesopotamia con Larsa, Ur, Uruk e Isin a la cabeza se levantan en armas) así como por la invasión de un nuevo pueblo del Este, los cassitas, tribu nómada de los montes Zagros que empujada por otras tribus del Irán descendieron sobre Mesopotamia. Sin embargo, el disciplinado ejército de Samsu-iluna consiguió resolver tan graves dificultades (el propio rey se jacta en sus inscripciones de haber derrotado a 26 reyes). Hacia finales de su reinado en el Sur de la zona, en el golfo Pérsico, aparece una dinastía autóctona, denominada «Dinastía del País del Mar» —que no debemos confundir con los «Pueblos del Mar» mucho más posteriores y actuando en otras áreas geográficas—, muy poco conocida y que estaba formada por residuos de sumerios y acadios dirigidos por un reyezuelo llamado Ilman, del cual apenas se sabe nada. El sucesor de Samsu-iluna, Abieshuk (1711-1684 a. de C.) luchó contra Ilman y también contra los cassitas, a los que logra desviar hacia el Noroeste, a la región de Khana, donde se instalarán finalmente. Ammiditana (1683-1647 a. de C.), sucesor de Abieshuk, conoce la realidad de los hechos al tener que aceptar la existencia de los reyes de Khana casi como dinastía paralela de Babilonia, mientras que poco después, de modo

oficial, los cassitas Agum y Kashtiliashu (segundo y tercer rey de la dinastía cassita) aparecen ya recogidos en algunas listas reales como «reyes de Babilonia», hecho que ha suscitado serios problemas históricos todavía no dilucidados convenientemente.

El poderío del antiguo Imperio de Hammurabi logra a duras penas mantenerse con Ammisaduqa (1646-1626 a. de C.) a quien debemos el «Edicto» ya comentado en páginas anteriores, para caer definitivamente en manos cassitas en tiempos de Samsuditana (1625-1595 a. de C.) último rey de la I Dinastía babilónica; cassitas que ayudados por el golpe audaz del hitita Mursil I, que en 1595 se había presentado de improviso en Babilonia, establecerán sin mayores problemas su propia dinastía en Babilonia a la que dominarán durante casi cinco siglos. El Imperio babilónico, en su primera fase histórica, había dejado de existir.

El Código de Hammurabi

Su descubrimiento y descripción externa

La estela que contiene el *Código de Hammurabi*, como indicamos anteriormente, fue hallada en el transcurso de unas excavaciones arqueológicas efectuadas en Susa (apareció entre diciembre de 1901 y enero de 1902, según precisa V. Scheil) por una misión francesa a las órdenes de J. de Morgan.

El hallazgo tuvo lugar en el *tell* de Susa, a orillas del río Karkeh, en el Sudoeste del Irán, apareciendo la estela rota en tres grandes fragmentos que no fueron difíciles de ensamblar, encontrándose también junto a ellos otro que con-

tenía copiados algunos artículos del Código, lo que da pie a suponer que existieron otras estelas —como mínimo dos más en opinión de J. Nougayrol— que los conquistadores elamitas habrían también traído de Babilonia o de Sippar a Susa.

La razón del lugar de su descubrimiento en Susa y no en Babilonia o en Sippar queda explicada por las circunstancias políticas que siguieron a la caída de las dinastías amorrea y cassita en Babilonia. En efecto, en el siglo XII a. de C. cuando ya hacía cinco siglos que Hammurabi había desaparecido de la Historia, un rey elamita, Shutruknakhkhunte, realizó una victoriosa incursión por tierras mesopotámicas (*ca.* 1155 a. de C.) aprovechando la decadencia de la dinastía cassita, y a la que no pudo hacer frente el último cassita, Zababashuma-iddina. Aparte del cuantioso botín y de los pesados tributos que tal rey impuso a ciudades y pueblos, realizó también un brutal saqueo de obras de Arte, llevándose a su capital, Susa, las que consideró de mayor interés, colocándolas allí como preciados trofeos de guerra. Así, a esta ciudad elamita arribaron, entre otras cualificadas obras artísticas, la estela con las leyes de Hammurabi (y un par o tres más de estelas con idéntico texto, réplicas de las copias que se habría ordenado hacer), una estatua y el obelisco de Manishtushu y las estelas de Naram-Sin y de Melishikhu.

Dichas obras de arte pasarían al olvido hasta las excavaciones francesas iniciadas en 1897, en el trascurso de las cuales y en la campaña de 1901-1902 se lograrían poner a descubierto. La presencia de estas obras plásticas, procedentes de puntos distantes al Elam y de diferentes épocas cronológicas, desmiente la tesis, apoyada por algunos autores, de que la estela hallada en Susa sería una copia del original auténtico (todavía no hallado) y que Hammurabi había hecho llegar a Susa, así como a todas las capitales principales de su Imperio.

La estela, trasladada por sus descubridores al Museo del

Louvre, donde ocupa un lugar de honor, está labrada en un bloque de diorita negra, muy bien pulimentado, de sección casi ovalada, ligeramente curvada hacia su cima y que hubo de recomponerse tras su hallazgo. Sus dimensiones son las siguientes: altura, 2,25 metros; circunferencia en la cúspide, 1,65, y en la base, 1,90 metros. Dicha estela, profusamente divulgada en libros de Historia y de Historia del Arte, puede dividirse para su descripción externa en dos partes: el texto cuneiforme que cubre la totalidad de su superficie y el bajorrelieve que, en la parte superior, corona el monumento.

El texto, como se ha dicho, grabado en bellos y bien perfilados caracteres cuneiformes y en lengua acadia (semita) comprende en su totalidad 52 columnas, divididas en casillas y totalizando 3.600 líneas, escritas de izquierda a derecha y de arriba abajo (se leen verticalmente) de cuyas columnas 24 se hallan delante (o anverso), bajo el relieve, y las 28 restantes detrás (reverso). Faltan siete columnas de la parte baja frontal (columnas XVII a XXIII) que fueron intencionadamente destruidas mediante pulimento por orden de Shutruknakhkhunte para poder escribir en tal espacio su leyenda conmemorativa, alusiva al logro de tal trofeo, habida cuenta que la superficie de la estela no disponía de espacio para inscribir tal formulario personal. Este lamentable hecho está comprobado en otras obras de arte que sufrieron similar suerte, por ejemplo las estelas de Naram-Sin y de Manishtushu. Sin embargo, por razones que desconocemos, tal espacio en blanco no llegó a ser cubierto con ningún texto y así nos ha llegado a nosotros. Afortunadamente, el contenido de estas columnas ha podido ser reconstruido en gran parte gracias a las copias que de la estela se efectuaron (han llegado a nuestros días, como se dijo, los fragmentos de una treintena de copias o de adaptaciones del *Código de Hammurabi*).

Por lo que se refiere al bajorrelieve, que aparece en la es-

tela coronando la curvada cima y ocupando un campo rectangular de 0,65 metros de alto por 0,60 de ancho y presidiendo su texto, debemos decir que recoge una escena típica de introito, similar a otros ejemplos neosumerios. En la misma, se representa a Shamash, el dios Sol, el inspirador de la equidad y de la justicia, y a Hammurabi, rey de Babilonia. (Para C.J. Gadd y A. Falkenstein la divinidad representada en la estela sería Marduk y no Shamash.)

La figura de la divinidad se halla sentada sobre un trono en forma de puerta de templo o de edícula, según quieren otros, con los pies reposando sobre unas montañas a modo de escabel y que aluden indudablemente a las montañas de Oriente, tras las que Shamash surgía diariamente. Este dios ha sido representado con los emblemas del poder, esto es, la vara o cetro y el círculo en actitud de dictar las leyes a Hammurabi, siguiendo la interpretación de la mayoría de los estudiosos de la estela, o bien, como quiere E. Szlechter, haciéndole entrega del cetro de la justicia. Shamash viste largo hábito babilónico, pero todavía está adornado con los flecos o volantes típicos de las divinidades sumerias y se realza con un magnífico collar de dos vueltas; cubre su cabeza con una tiara de cuatro pares de cuernos de toro, atributo —como se sabe— de las divinidades mesopotámicas, tiara que deja ver, sin embargo, el clásico moño sumerio recogido en la nuca. Su rostro, grave, señorial, «divino» diríamos, queda enmarcado por la larga barba rizada en bucles paralelos y horizontales; de sus espaldas salen, refulgentes, tres pares de rayos solares.

Hammurabi, la otra figura de la composición, se halla de pie, delante del dios y va vestido con larga túnica galoneada, la cual le cubre solamente el hombro izquierdo, a la moda de Gudea, recogiendo sus verticales pliegues en su brazo izquierdo; el derecho lo eleva a la altura de la boca en señal de respeto y de adoración o plegaria, a la usanza del país. El rostro del rey babilonio, cubierto casi por su poblada bar-

ba, mitad a bucles y mitad lisa, sobresale por su recio perfil semítico en el que la profundidad de su mirada y la atención que demuestra a las palabras de Shamash dominan toda la acción. Va cubierto con el gorro neosumerio de ancho reborde que lleva calado hasta las orejas; el rey completa su atuendo con unos brazaletes y unos collares.

Artísticamente las dos figuras se caracterizan por la perfección del modelado y el naturalismo expresionista que reflejan, emergiendo de un fondo totalmente liso, desnudo, sin referencia a astros o símbolos y que solemniza así aún más la escena relivaria (¿o el símbolo solar que hubo de presidir el encuentro —si nos atenemos al tema— fue destruido por los elamitas?). Este mismo asunto —disco solar con atributos astrales conversando con un monarca— típico de la época neosumeria vuelve a reaparecer en distintos relieves babilónicos, con mayores o menores diferencias de detalle, pero todos son inferiores en recursos plásticos al bajorrelieve de la estela de Hammurabi, relieve que, sin aportar invención alguna al campo plástico, sí constituye una afortunada variación de un asunto estético tradicional (recordemos la estela de Urnammu). Su justa fama puede quedar sintentizada en los elogios que de la estela hace H.A. Groenewegen-Frankfort, al señalar que en el relieve «poder y majestad trascendentes por un lado, digna humildad por otro, han sido expresados con una economía de medios y una fuerza convincente que nunca han sido superadas en el Arte antiguo».

Datación cronológica

Hasta el momento no ha podido ser fijada de modo preciso la fecha de redacción y posterior promulgación del *Código de Hammurabi*, si bien los estudiosos, gracias a un minucioso examen de lo que se narra en el prólogo y en el epílogo de la estela hammurabiana, han podido emitir unas fechas

aproximadas como las más probables para intentar determinar su datación cronológica.

Nada de particular ni insinuación alguna se trasluce en el propio texto jurídico para afirmar en qué período del largo reinado de Hammurabi (1792-1750 a. de C.) podrían haber sido publicadas sus leyes. Sin embargo, por la serie de datos que aporta la estela puede fijarse como la fecha más probable de su promulgación la del año 40.° de su reinado, que vendría a coincidir alrededor del año 1753 a. de C.

Y aunque conocemos prácticamente lo más importante de su gobierno, a partir de los datos que aportan diferentes listas con las efemérides más significativas ocurridas a lo largo de su mandato, tampoco, desgraciadamente, en ninguna de ellas figura referencia alguna relativa a su importante Código jurídico.

A su segundo año de reinado se le denomina como aquel «en que estableció la justicia en el país», frase o juicio de valor del que se hace eco el prólogo del Código al señalarnos que Hammurabi había sido llamado «para proclamar el Derecho en el país» (Anv. V, 20-23) y que ha sido considerado por algunos investigadores como una de las probables fechas en que pudo haber publicado sus leyes; sin embargo, la serie de acontecimientos que se relatan en el propio Código hacen desechar esta suposición, pues aluden en algunos casos a hechos que ocurrieron prácticamente en las postrimerías de su reinado (toma de Mari, Malgum o de Subartu, por ejemplo).

También el 22.° año de su reinado queda etiquetado en las listas con la fórmula del año «de la estatua de Hammurabi (como) rey de Justicia», hecho que, asimismo, recogerá el epílogo del Código al decir que Hammurabi había colocado sus preciosas palabras «delante de su estatua de «Rey de Justicia» (Rev. XXIV, 74-78 y XXV, 67). Esta referencia ha sido también considerada por determinados eruditos como una fecha muy probable para datar el Código; pero las

mismas argumentaciones que se hicieron para desestimar la anterior fecha del segundo año de su reinado como momento de promulgación, pueden ser aplicadas aquí.

En ese sentido, y a tenor de la crítica interna del propio texto, actualmente se sostiene que la fecha del segundo año de su reinado no significó promulgación alguna de leyes, sino simplemente una toma de posición, anunciando su intención de gobernar a su pueblo justamente, ordenando la situación interior del país y publicando tal vez algunas normas o edictos muy próximos a lo que habían sido las llamadas «leyes del Rey». Asimismo, la fecha del 22.° año de reinado podría haberse remarcado por la erección de una estatua en la que se le representase con los atributos de un rey dispensador de justicia y que luego fuese copiada o reproducida en el propio relieve de la estela.

Por los hechos que se indican en el panegírico del prólogo (Anv. I, 50-V, 13) y del epílogo (Rev. XXIV, 9-XX, 2) (referidos especialmente a obras pías, campañas militares, trabajos de construcción y reparación de templos, obras de irrigación, actuación gubernamental, etc.) puestos convenientemente en correlación y cotejo con lo que nos aportan las diferentes listas de datación de los años de su reinado, se ha argumentado que la fecha más probable de promulgación de las leyes, y por consiguiente del Código, debe situarse, como dijimos, en los últimos años de su reinado, esto es, hacia el año 40 de gobierno, fecha en que engrandeció o restauró el templo Emeslam de la ciudad de Kutha, acontecimiento fechado en sus listas de datación en dicho año y que recoge también la estela como acontecimiento más tardío.

Valoración literaria

Escrito el Código con una motivación puramente pragmática, debemos señalar que no se puede cuestionar tal obra

jurídica bajo presupuestos de la crítica literaria, ya que su finalidad fue muy otra, aunque llegara a convertirse su texto, por su correcta redacción y su muy remarcable vocabulario conceptual, en un «clásico» estudiado y copiado en las escuelas por los aprendices de escribas y por los futuros juristas.

El propio Hammurabi dice en el prólogo de su Código que quiso difundir la ley y la justicia «en el lenguaje del país», esto es, en el idioma de la calle, el que utilizaba el pueblo, el acadio. Hay que señalar, sin embargo, que dicho idioma atravesaba en aquellos tiempos un período de transición que marcaba la frontera entre el acadio antiguo y lo que sería la lengua clásica babilónica, que no dejaba de ser un acadio evolucionado. Por esa razón, el vocabulario empleado a lo largo del Código presenta términos lingüísticos nuevos (cuerpo legal, sobre todo) junto a otros evidentemente muy arcaicos (prólogo y epílogo) de cuño sumerio y que debemos remontar al 2500 a. de C. como mínimo. Parece ser que Hammurabi para adecuar su monumento jurídico a la evolución lingüística que se operaba en su tiempo hubo también de contribuir a la fijación del idioma aceptando términos de uso común o acuñando otros nuevos de carácter técnico (la lengua de su cancillería disentía en no pocos términos con la usual del pueblo) al tiempo que conservaba aquellos otros de uso arraigado entre las gentes. Teniendo en cuenta esta particularidad, muchos autores designan la lengua del Código no con el término de acadia —que es con la que está escrito—, sino con el de babilonio antiguo, término que para esta etapa histórica (1800-1700 a. de C.) consideramos sinónimo.

Al estar el Código dividido en tres partes (prólogo, cuerpo legal y epílogo), siguiendo la tripartición usual de las anteriores legislaciones sumerias y acadias, la obra presenta en cada una de ellas claras diferencias de redacción y sobre todo de vocabulario, motivadas por la específica naturaleza y contenido de cada una de sus partes.

En efecto, el texto del prólogo está cuidado y reflejando el viejo estilo acadio, llega a alcanzar en muchos de sus pasajes calidades poéticas y, en algunas, incluso tono sublime, recurso estilístico muy adecuado para narrar su autopanegírico.

En cuanto al cuerpo de leyes, la lengua utilizada es la del pueblo, la que se halla en transformación, por lo común clara y prosaica, a la que se añade en muchos casos terminologías de corte cancilleresco. En muchos artículos una misma palabra está tomada con distintos contenidos semánticos, prestándose así a diversas interpretaciones; en otras la elisión de sujetos o del objeto verbal hace también ininteligible lo que se quiere legislar y ya en otras la construcción gramatical dificulta totalmente una traducción objetiva. Esta parte del Código contrasta en calidad con el prólogo y también con el epílogo, haciéndose en ocasiones monótona, dada la reiteración estructural que precisa (proposición condicional) en donde se describe la situación supuesta de desorden o problema, seguida de la apódosis, donde se indica lo que debe ser hecho o en su caso el castigo correspondiente.

Finalmente, en el epílogo vuelven a aparecer otra vez viejos términos sumerios o acadios con destellos de lirismo, recuperándose el vocabulario poético, que en algunos casos alcanza, creemos, cotas épicas, de acorde con lo que exigen las bendiciones e imprecaciones que solicita el rey a toda una teoría de dioses, buscando con ello asegurar la eternidad y el respeto de sus leyes.

Para que el lector tenga una idea siquiera breve e ilustrativa del lenguaje (estructura, fonemas y terminología) del *Código de Hammurabi* recogemos aquí una corta selección de pasajes, correspondientes a cada una de las partes del texto.

A) Del prólogo

Texto acadio	*Traducción*
Anv. V	
NUMUN da-rí-um	simiente eterna
ša šar-ru-tim	de realeza,
LUGAL da-núm	rey poderoso,
^{DINGIR} UTU (šu)	(divino) Sol
KA-DINGIR (RA)^{KI}	de Babilonia,
mu-še-ṣí nu-ri-im	proyectando la luz
a-na ma-at	sobre el país
Šu-me-rí-im	de Sumer
ù Ak-ka-di-im	y de Akkad.
LUGAL mu-uš-te-eš-mi	rey obedecido
ki-ib-ra-at	de las regiones
ar-ba-im	cuatro
mi-gi_4-ir^{DINGIR} NIN a-na-ku	favorito de (la divina) Ninni, yo.
i-nu-ma	Cuando
^{DINGIR} AMAR.UD	(el divino) Marduk
a-na šu-te-šu-ur ni-ši	para gobernar las gentes,
KALAM ú-si-im	al pueblo para conducir,
šu-ḫu-zi-im	y enseñar
ú-wa-e-ra-an-ni	me hubo enviado,
ki-it-tam	derecho
ù mi-ša-ra-am	y justicia
i-na KA ma-tim	en la boca del pueblo
aš-ku-un	he instituido;
ši-ir ni-ši u-ṭi-ib	he vuelto feliz la carne.
i-nu-mi-šu	Entonces

B) Del cuerpo legal

Art. 128. Rev. V, 35-41.

Šum-ma a-wi-lum	Si un señor
aš-ša-tam	una mujer
i-ḫu-uz-ma	ha desposado
ri-ik-sa-ti-ša	y las obligaciones
la iš-ku-un	no ha fijado

SAL ši-i	esta mujer
ú-ul aš-ša-at	no es su esposa

Art. 196. Rev. XVII, 45-49.

Šum-ma a-wi-lum	Si un señor
i-in DUMU a-wi-lim	el ojo del hijo de un señor
úh-tap-pí-id	ha reventado
i-in-šu	su ojo
ú-ḫa-ap-pa-du	se reventará

C) Del epílogo

Rev. XXVIII

DINGIR NÈ.UNU.GAL	(El divino) Nergal,
da-nu-um í-na ì-li	poderoso entre los dioses,
qá-ba-al la ma-ḫa-ar	luchador sin igual,
mu-ša-ak-ši-du	que me ha hecho alcanzar
ir-mi-ti-ya	mi victoria
i-na ka-šu-ši-šu	con su vigor
ra-bi-im	grande
ki-ma i-ša-tim	como un fuego
iz-zi-tim ša a-bi-im	furioso de cañaveral
ni-ši-šu	sus gentes
li-iq-me	queme
in GIŠ KU-ŠU da-nim	con su arma poderosa
li-ša-ti-šu-ma	que le corte
bi-ni-a-ti-šu	sus miembros;
ki-ma ṣa-lam ti-ti-im	como estatua de barro
li-iḫ-pu-uš	que le rompa.
DINGIR NIN.TU	(La divina) Nintu,
NIN ṣi-ir-tum	la sublime princesa
ša ma-ta-tim	del país,
AMA ba-ni-ti	madre creadora,
IBILA li-te_4-ir-šu-ma	su hijo le arrebate;
šu-ma-am	un nombre
a ú-šar-ši-šu	que no le deje;
i-na qir-bi-it ni-ši-šu	en las tierras de sus gentes
NUMUN a-we-lu-tim	una progenie humana
a ib-ni	no cree.

Análisis estructural

El *Código de Hammurabi* sigue la estructura tripartita (prólogo, cuerpo legal y epílogo) de las legislaciones sumerias y acadias anteriores, como se ha indicado, pero con él se cierra esta disposición orgánica, toda vez que las leyes que se promulgaron con posterioridad a este Código (leyes asirias, por ejemplo) ya no conservarían tal estructuración.

Con el fin de ordenar todo el contenido de esta magna obra jurídica de la Antigüedad vamos a desglosar cada una de sus partes o secciones de modo analítico para mejor adentrarnos en su conocimiento, siguiendo, básicamente, el esquema trazado por P. Cruveilhier.

Prólogo

La estela se inicia con un impresionante prólogo que, redactado en primera persona, tiende a resaltar, de modo casi épico, las *res gestae*, los altos hechos de Hammurabi, así como los alcances de su actividad legislativa. En poco más de cinco columnas, sumando un total de 303 líneas, asistimos a la lectura de un repleto *curriculum* militar, representado por una larga lista de ciudades que han alcanzado la paz, la estabilidad o la prosperidad gracias a la actuación de Hammurabi. En la enumeración de tales ciudades queda recogida prácticamente la total extensión geográfica de su Imperio, enumeración que no ha sido realizada sobre supuestos políticos o geográficos (no se sigue ninguna ordenación topográfica), sino más bien en atención a su rango religioso. Por ello no es de extrañar que las referencias de las ciudades las inicie con Babilonia, la sede de Marduk, el dios nacional.

He aquí un posible análisis de esta primera parte del Código (Anv. I-V, 25):

I. *Llamada divina a Hammurabi* (Anv. I, 1-49)

a: Anum y Enlil conceden a Marduk la soberanía de los pueblos y lo hacen grande entre la totalidad de los dioses.
b: Es conferida a Babilonia la preeminencia política y a Marduk, su dios titular, una realeza perpetua sobre la misma.
c: Anum y Enlil llaman a Hammurabi para que establezca el Derecho en el país y haga así reinar la justica.

II. *Autopanegírico de Hammurabi* (Anv. I. 50-V, 25)

a: Relación de las obras pías hechas por Hammurabi a diferentes divinidades (se citan diecisiete), a sus ciudades y templos.
b: Enumeración de los variados títulos, prerrogativas y altas cualidades de Hammurabi.
c: Beneficios hechos por el rey a sus súbditos, entre los que destacan la paz del país, el buen gobierno y la justa legislación.

Cuerpo de leyes

La segunda parte del Código (Anv. V, 25 -Rev. XXIII, 102) la forma un cuerpo de normas jurídicas que caen básicamente dentro del Derecho civil y de contenido más o menos variado que regulan determinadas materias (muy bien aisladas y estructuradas en la admirable edición de G. R. Driver y J. C. Miles). La estela, en realidad, sólo nos aporta un cuadro incompleto del Derecho paleobabilónico, dejando a la jurisprudencia de la época que supliera las normas que no se recogían y que hubieron de ser muchísimas más. El propio Hammurabi remite en los artículos 51 y 89 de su Código a las «ordenanzas reales» para unos casos concretos, demostrando con ello que el Derecho anterior, costumbres y leyes, subsistían en la medida en que el Código no las rechazaba o contradecía.

Dicho cuerpo de leyes paleobabilónicas (descritas en el texto original como «leyes justas» o «juicios de equidad», *dīnat*

mīšarim) toman como modelo ordenaciones anteriores, cuyas leyes más o menos modificadas o adaptadas a las nuevas necesidades se verán enriquecidas con las específicamente semitas. En ese sentido, todo su contenido legal no respresentaba realmente nada nuevo e incluso su carácter compilatorio queda reflejado muy claramente en la serie de contradicciones, secuencias oscuras (hay artículos de ambigua interpretación) o lagunas que pueden apreciarse a lo largo de su enunciado. Lo que sí es nuevo es la lengua, ya que si nos atenemos a las palabras del propio Hammurabi parece que su recopilación legal habría sido la primera en ser redactada en lengua acadia.

En la estela original las leyes no se hallan articuladas orgánicamente, sino que en base a unas prótasis condicionales, que plantean un hecho punible, se dan soluciones legales para hacerles frente. También esa redacción formal está tomada de los sumerios, quienes en sus Códigos utilizaron usualmente la proposición condicional (conjunción *TUKUM-BI* = «si») para introducir los supuestos legales.

El número de artículos en que ha sido dividido el Código —282— ha sido aceptado por la totalidad de estudiosos. El mismo le vino establecido por su primer traductor y editor, el sabio dominico francés Vincent Scheil, quien en su edición de 1902 (con reproducción heliográfica, transliteración acadia y traducción francesa) numeró correlativamente las cláusulas a partir de los períodos condicionales iniciados con la partícula conjuntiva acadia *šumma*. No obstante, este número no es exacto, toda vez que algunos artículos son susceptibles de ser desglosados a su vez en otros artículos por contener en su desarrollo gramatical otras veces la mencionada conjunción condicional, aparte de la desaparición de siete columnas, borradas, como se dijo, por el rey elamita Shutruknakhkunte, en las que hubo de existir, como mínimo, otras cláusulas legales. No es aventurado suponer que el Código pudo haber recogido cerca de unas trescientas

leyes, pero hasta el momento no se puede dar una cifra exacta.

El contenido jurídico podemos desglosarlo para su análisis en doce grandes apartados, tal como sigue:

I. *Delitos de brujería*

a: Maleficios lanzados injustamente y que causan la muerte (§ 1).
b: Los mismos supuestos, pero sin causar la muerte (§ 2).

II. *Delitos de orden judicial*

a: Falso testimonio en un proceso, concerniente a la vida (§ 3) o a los bienes materiales (§ 4).
b: Alteración de sentencia definitiva (§ 5).

III. *Propiedad*

a: Atentados contra la propiedad (§§ 6-25).
b: De los funcionarios y sus bienes (§§ 26-41).
c: De la agricultura (§§ 42-65. [Cf. § 66] y 253-260).
d: De las casas (§§ 71-78).
e: Del préstamo con interés (§§ 89-96).
f: Sociedades (§§ 98-99).
g: Contratos de comisión (§§ 100-107).
h: Tabernas (§§ 108-111).
i: Del portador infiel (§ 112).
j: Del acreedor (§§ 113-116).
k: Entrega por apremio de deudas (§§ 117-119).
l: Depósitos (§§ 120-126).

IV. *Familia*

a: Los esposos (§§ 127-177).
b: Los hijos (§§ 178-195).
c: Castigos (§§ 194-195).

V. *Código penal para daños ocasionados por golpes*

a: Ojo reventado o roto (§§ 196-199).
b: Dientes rotos (§§ 200-201).

c: Golpes en la cabeza (§§ 202-205).
d: Heridas o muerte motivadas involuntariamente en una riña (§§ 206-208).
e: Aborto y muerte causados por golpes (§§ 209-214).

VI. *Honorarios y penalizaciones profesionales*

a: Médico (§§ 215-223).
b: Veterinario (§§ 224-225).
c: Barbero (§§ 226-227).
d: Albañil (§§ 228-233).
e: Barquero (§§ 234-240).

VII. *Sobre bueyes tomados en garantía o alquilados*

a: Buey tomado indebidamente en garantía (§ 241. [Cf. §§ 114-116]).
b: Del alquiler de bueyes (§§ 242-249).

VIII. *Buey que causa la muerte a una persona*

a: No imputable al dueño (§ 250).
b: Imputable al dueño (§§ 251-252).

IX. *Obreros agrícolas*

a: Código penal para delitos cometidos por obreros agrícolas (§§ 253-256).
b: Jornales (§§ 257-258).
c: Castigos por robo de instrumental agrícola (§§ 259-260. [Cf. §§ 53-56]).

X. *Pastores*

a: Salario anual (§ 261).
b: Responsabilidad (§§ 262-267).

XI. *Tarifas de jornales o alquileres varios*

a: Animales para trillar (§§ 268-270).
b: Carros (§§ 271-272).
c: Jornalero (§ 273).

d: Artesanos diversos (§ 274).
e: Barcos (§§ 275-277).

XII. *Esclavos*

a: Rescisión de venta (§§ 278-281).
b: Esclavo que reniega de su dueño (§ 282).

Epílogo

La última parte del Código la cierra un epílogo, con ropajes poéticos, que viene a ser el resumen y la justificación de lo expuesto en el prólogo y, especialmente, una larga serie de exhortaciones para el obligado cumplimiento de las leyes hammurabianas, así como una larga imprecación dirigida en primera persona a las principales divinidades mesopotámicas con el fin de que castigasen sin contemplaciones a todos los que transgredieran las leyes recogidas en la estela.

Este epílogo puede ser desglosado del modo siguiente para su mejor comprensión.

I. *Autopanegírico de Hammurabi* (Rev. XXIV, 1-XXV, 2)

a: Beneficios.
b: Elogio del rey.
c: Beneficios procurados a sus gentes.
d: Trascendencia de Hammurabi y de sus leyes.

II. *Exhortaciones* (Rev. XXV, 3-XXVI, 1)

a: Para quien se halle en un pleito.
b: A todos sus sucesores.
c: Conclusión y elogio de Hammurabi como «Rey de Justicia».

III. *Conjuros dirigidos a los dioses* (Rev. XXVI, 2-XXVIII, 91)

a: Shamash es conjurado para que bendiga al sucesor de Hammurabi que respete sus leyes.

b: Conjuro a doce divinidades para que maldigan a todo el que desprecie el Código.
c: Conclusión y petición a Enlil de que las maldiciones sean irrevocables y se ejecuten prontamente.

Aspectos jurídicos

Sin pretender estudiar de un modo exhaustivo y crítico todo el contenido del *Código de Hammurabi*, sí hemos querido realizar una serie de comentarios, forzosamente breves, sobre los principales aspectos jurídicos que se detectan claramente en el desarrollo de sus 282 artículos, a fin de que el lector tome conciencia de la gran importancia y justa fama que alcanzó el Código, que sin adentrarse en definir conceptos jurídicos sí tuvo en cuenta el recoger determinadas relaciones económicas y jurídicas, referidas básicamente al Derecho patrimonial, de familia, penal y administrativo.

Siguiendo los comentarios de los principales especialistas que se han ocupado del Código, entre ellos, P. Cruveilhier, G.R. Driver, J.C. Miles y G. Furlani, analizaremos brevemente una serie de aspectos jurídicos, que no agotan, por supuesto, la riqueza legal presente en el articulado de las leyes hammurabianas.

1. Las clases sociales

La masa de la población babilónica, según testimonia el Código, estaba dividida en tres categorías sociales: los *awīlu*, los *muškēnu* y los *wardu*.

Los *awīlu* (de *awīlum* = «hombre», «libre») eran las personas no sujetas a nadie, libres, los que formaban las capas más altas de la sociedad, constituyendo por lo tanto la clase dominante. Ocupaban los puestos de responsabilidad polí-

tica, militar, religiosa y económica de Babilonia. Entre ellos, a su vez, se distinguían varias capas sociales diferenciadas por su exacta posición en el cuadro de las responsabilidades. En la cúspide estaban el rey y su numerosa familia, su corte y los funcionarios civiles, religiosos y militares; por debajo los terratenientes, los artesanos y los comerciantes; finalmente los profesionales de condición liberal (médico, albañil, barbero, veterinario, etc.) y los simples productores o jornaleros. Los *awīlu* poseían la plenitud de derechos civiles y el Código les daba especial protección jurídica; a cambio también les exigía mayor responsabilidad.

Los *muškēnu* (de *muškēnum* = «el que se inclina») formaban una clase social intermedia entre la de los libres y la de los esclavos, si bien se hallaban más próximos a los primeros que a los segundos, aunque su exacta situación en la sociedad babilónica todavía no ha podido ser fijada. Constituían un grupo formado, al parecer, por gentes capitidisminuidas del *status* anterior y por las manumitidas de la esclavitud; de ahí el nombre de semilibres con que se suele designar a veces a dicho componente social. Estaban sometidos a prestaciones agrícolas y a diferentes corveas y dependían para su subsistencia del palacio o del templo. Profesionalmente se componían de agricultores, soldados, pastores, pescadores y artesanos de poca cualificación. Jurídicamente estaban por debajo de los libres por lo que sus multas e indemnizaciones también eran menores; podían tener su propios esclavos al igual que la clase social de los *awīlu*.

Los *wardu* ocupaban la escala inferior de la sociedad. Eran los esclavos (*qallum*, *wardum* = «esclavo»; *amtum* = «esclava»), los cuales podían ser propiedad tanto de personas particulares como del estamento estatal y religioso. Su situación, a pesar de ser considerados como simples cosas, no era tan aguda para la época de Hammurabi como la de los esclavos de otras zonas o tiempos de la Antigüedad. La esclavitud podía sobrevenir por ser prisionero de guerra, por disposición

legal a causa de un delito cometido o débitos no pagados, o bien por ser hijo de padres esclavos.

La esclavitud podía ser permanente (lo usual) o temporal (esclavitud en fianza), caso ésta de los que se entregaban como prenda para cancelar una deuda, si bien a los tres años volvían a recuperar su condición libre, y la de los hijos tenidos por el padre con una mujer esclava, los cuales solo adquirían su condición de personas libres a la muerte del padre, si éste no los había reconocido antes.

Los *wardu* podían amasar un peculio propio, por lo que su trabajo o parte de él no era del todo gratuito, y estaban autorizados a contraer matrimonio, formando así una familia (incluso podían casarse con libres —aunque esto fue excepcional— siendo en estos casos sus hijos libres) que se englobaba dentro de la casa del señor. Este podía vender, regalar, alquilar o dar en prenda a su esclavo, así como castigarle, pero tenía prohibido darle muerte. Si el esclavo renegaba de su amo podía cortársele la oreja por su insumisión. Los esclavos podían acceder al *status* de *muškēnum* (¿o de libres?) mediante la manumisión, otorgada bien por su dueño o comprada por el propio esclavo e incluso por rescate, caso de que hubiese llegado a la condición servil por haber caído en manos de un país enemigo. Los *wardu* eran, en fin, personas jurídicas que tenían su propio lugar en los Códigos mesopotámicos.

2. El estamento militar

Hammurabi tuvo necesidad de tropas en permanente estado de servicio militar tanto para mantener y controlar la paz en el interior de su vasto Imperio como para la realización de sus campañas. La correspondencia mantenida por este rey y sus gobernadores (Sin-idina, por citar un caso) confirma esta aseveración. Existió, pues, un estamento militar pro-

fesional que tuvo a su cargo la formación de los cuadros de mandos y oficiales, así como el control, leva y adiestramiento de soldados.

Los militares de profesión pertenecían a la clase social de los *awīlu* y recibían del Estado como recompensa a sus servicios el beneficio *(ilkum)* de usufructuar tierras y casa durante todo el tiempo en que permanecieran sujetos a las exigencias del servicio, que podían ser de por vida en caso de mandos y oficiales.

Los soldados (y mucho menos los oficiales) no pueden hacerse reemplazar por otras personas en el ejército y caso de que hayan sido hechos prisioneros el hijo mayor podía sustituirle en su cargo y continuar con el disfrute del beneficio otorgado por el rey. Si no estuviera en edad de tomar las armas, la madre tenía derecho a disfrutar de una parte del beneficio hasta la mayoría de edad del hijo, momento en que la totalidad del *ilkum* pasaría de su madre a él.

Caso de que un militar muriera o bien desertara (de cuya acción sería responsable su oficial o superior) el beneficio se extinguía automáticamente, pudiendo el Estado disponer de las tierras y casa que había entregado, y que libremente podían pasar a otro militar.

Estas prerrogativas para con el estamento militar —de indudable prestigio en Babilonia— exigía un funcionariado numeroso, encargado de controlar catastralmente la situación exacta de los predios y casas propiedad del Estado, aparte de que el usufructo que conllevaba estas donaciones estaban institucionalizando el dominio patrimonial de los mismos, abocándose al reconocimiento de la propiedad privada de bienes estatales.

3. El clero

Por lo enumerado en el Código, además de otras fuentes y testimonios arqueológicos, en todas las ciudades de Meso-

potamia existieron numerosos templos, capillas y lugares sagrados para tributar el debido culto a las divinidades.

Cada uno de los numerosísimos dioses mesopotámicos se hacía presente a los hombres, esperando recibir de ellos cuidados, ofrendas y oraciones, pues para eso había sido creada la humanidad. En sus templos las divinidades vivían a la usanza de los reyes terrenales, rodeados de sus mujeres, concubinas, hijos y servidumbre. Precisamente, para hacer frente a todas las necesidades de los dioses y de sus templos fue necesaria la existencia de un numeroso personal especializado tanto masculino como femenino. Tal personal sagrado se ocupaba de la conservación material de los recintos cultuales, de establecer los lazos religiosos entre dioses y fieles, de interpretar la voluntad divina, de elaborar las teologías, así como de administrar los bienes del dios, por lo común muy importantes.

A pesar del movimiento de laicización observable en la época de Hammurabi, los contactos entre el palacio y el templo continuaban siendo muy estrechos, constituyendo ambos estamentos un poder muy centralizado compensándose mutuamente. El templo venía a ser también un agente de propaganda que el rey no desdeñaba, mucho más desde la creación de una religión oficial en torno a Marduk.

Aparte de sus cometidos religiosos funcionaba también el templo como un centro receptor y emisor de riqueza material, pues en él se controlaban las contribuciones y dádivas a la divinidad, reclamadas o exigidas por el estamento clerical, estructurado de forma jerárquica y cerrada.

Al frente de este clero se halla el *enum*, «señor» o «gran sacerdote», y por debajo de él el *lumaḫḫum*, el *išippum*, el *nārum*, el *šangum*, y los *ērib bīti*, a los que siguen una larga lista de cargos sacerdotales, cuyos nombres son prácticamente idénticos a los de los sacerdotes sumerios, pero transformados según la fonética acadia. Este estamento clerical, que ha perdido el control de la administración de justicia, parti-

cipa todavía en el mundo del Derecho en cuanto que en su presencia y ante la estatua de la divinidad debían los litigantes formular sus juramentos en relación con los pleitos entablados.

También Mesopotamia conoció un numeroso personal femenino consagrado al templo. Eran sacerdotisas de diferentes categorías (*ēntum*, *nadītum*, *zikrum*, etc.) procedentes de las capas de la nobleza, viviendo unas en el templo o en sus claustros y otras fueras de ellos pudiendo, no obstante, contraer matrimonio, si bien les estaba prohibido tener descendencia.

Al lado de estas sacerdotisas de alto rango proliferaron multitud de hieródulas, prostitutas sagradas y oblatas. El *Código de Hammurabi* legisla determinados aspectos relacionados con el estamento clerical femenino.

4. La familia

Del contexto del Código, a la hora de examinar los aspectos del Derecho familiar, se deduce la existencia de familias de tipo patriarcal (núcleo de la vida social, económica y jurídica de Mesopotamia) asentadas sobre bases puramente económicas (la finalidad del matrimonio era la de proporcionar mano de obra —esposa e hijos— para la casa del marido). Sin embargo, tal tipo de familia se halla a comienzos del segundo milenio a. de C. en claras vías de atomización en otra serie de familias más pequeñas, según se deduce del articulado sobre el Derecho sucesorio, en donde el patrimonio del padre, los «bienes de la casa paterna», son contemplados como porciones a repartir equitativamente entre los herederos. Con ello, con la consolidación de la pequeña propiedad privada, la gran familia se halla abocada a la disgregación; pero ésta todavía continuará perviviendo durante cierto tiempo, en virtud de que los hijos mayores (el primogénito o el

preferido) tras recomponer la propiedad patriarcal por compra o robo de las porciones de sus hermanos (que serán desplazados a la figura de arrendatarios o se incorporarán a la legión de asalariados que el mismo Código enumera) volverán a convertirse en jefes de nuevas comunidades patriarcales. Sin embargo, el germen de la disgregación queda testimoniado inequívocamente en la obra legislativa de Hammurabi.

La familia estaba constituida por el padre y esposo, sus mujeres (una esposa principal y eventualmente otra secundaria), los hijos de sus mujeres e incluso los adoptivos y aquellos habidos con sus esclavas, si la tenía. El cabeza de familia, el padre, ejerce la dirección absoluta en todos los asuntos de su casa, puesto que tanto sus mujeres como sus hijos, legalmente, no están considerados igual al esposo. El padre estará presente, y siempre en primer rango, en todo lo relacionado con el Derecho familiar.

La ley también se preocupa del régimen económico familiar que es contemplado como un patrimonio económico autónomo. Los bienes del matrimonio pertenecen por igual a los dos cónyuges, siendo ambos responsables de las deudas contraídas por uno u otro durante su matrimonio. La esposa puede, sin embargo, disponer de sus propios bienes (regalos, dote, etc.), tomar la herencia de su padre, si procedía (deducido el adelanto de la dote), y hacer donaciones y legados. Jurídicamente la mujer administra su peculio, puede contratar, comprar bienes muebles e incluso acudir a juicio y ocupar ciertos cargos en la administración pública. Esta independencia, sin embargo, es muy limitada, pues el marido podía entregarla a un acreedor. En caso de muerte del esposo y faltando hijos mayores, la madre puede ejercitar la patria potestad familiar.

El padre tenía la plena potestad también sobre sus hijos, tanto en sus personas como en sus bienes, pero no llegaba hasta el extremo de poder venderlos, aunque sí podía ceder-

los durante un cierto número de años (tres usualmente) a un acreedor para resolver sus deudas. Los hijos no podían disponer del patrimonio doméstico (la ley castiga a quien compra o recibe en depósito algo de un hijo de familia), pero estaban dotados de una cierta capacidad jurídica y patrimonial.

El padre tenía sobre los componentes de su familia un vasto poder disciplinar, pero no derecho de vida o muerte, pudiendo imponerles severos castigos, especialmente en los casos estipulados por la ley (adulterio de la esposa, incestos, golpes del hijo al padre). Si el padre renegaba del hijo, éste debía abandonar la casa perdiendo sus derechos familiares.

5. El matrimonio

El matrimonio tenía un carácter eminentemente contractual. Su iniciativa correspondía al padre del novio quien en todo momento llevaba el peso de la gestión. Establecido el acuerdo con la familia de la novia, el novio debía entregar a su futuro suegro un regalo, *tirḫatum*, (hubo matrimonios sin este requisito) que solía ir acompañado de un obsequio de esponsales, *biblum*, cuyo valor será tenido en cuenta por «la casa del padre» de la novia a la hora de entregar la preceptiva dote, *šeriqtum*, cuya propiedad conservará siempre la mujer y que la transmitirá a sus hijos. Tras ello se procedía a redactar un contrato, *rikistum*, en el que se determinaban los derechos y deberes de la esposa, así como la suma que debería pagar el marido caso del repudio de la misma y la pena en que incurriría ésta en caso de infidelidad. Firmado el contrato, el cual daba carácter legal al matrimonio, el padre de la novia hace entrega de la dote (en realidad un adelanto de la parte de la herencia de su hija) al novio, dote que será de propiedad exclusiva de la mujer, pero que usufructuará el marido, aunque sin poderla enajenar en ningún

caso. Si el matrimonio llegara a disolverse, la dote retorna a la esposa o pasa a sus hijos o revierte, en último caso, a su familia.

Aceptado el acuerdo, entregados regalo y obsequio esponsal y sellado el contrato, la novia, hasta sus esponsales, podía optar por permanecer en su casa paterna o bien ir a vivir a la de sus futuros suegros.

El matrimonio es en principio monógamo, pero la ley contempla la posibilidad de otras esposas secundarias o concubinas, caso de que la mujer legítima fuera estéril. Si se producía este supuesto, la esposa principal podía retirarse a su casa paterna llevándose naturalmente la dote, la indemnización estipulada por el repudio, así como los regalos. La adopción —caso de no aceptar el marido esposas secundarias— queda con Hammurabi perfectamente regulada, estableciéndose diferencias legales entre los casos de niños de padres desconocidos y aquellos cuyo origen era conocido. La esposa nunca podía abandonar a su marido, excepción hecha del previo abandono de éste, y conservaba su papel preeminente en caso de que su marido hubiese tomado una esposa secundaria con vistas a la descendencia o le hubiese entregado ella misma una sierva para esta circunstancia. El esposo podía repudiar a su mujer en el caso de evidente malversación de fondos, injurias contra él, negación del débito conyugal o manifiesta o supuesta infidelidad por parte de ella, en cuyo último supuesto era obligada a realizar la ordalía del agua, si bien, caso de demostrarse su inocencia ante la divinidad, podía ser perdonada. El marido, por el contrario, nunca podía ser castigado por adulterio. Otro motivo de divorcio era la posible enfermedad grave de la esposa; en este supuesto, si estaba de acuerdo con el divorcio recibía la dote aportada, si no lo aceptaba debía ser mantenida por el marido de por vida, viviendo en casa aparte.

La ley prevé la situación de la esposa en caso de disolución del matrimonio por el fallecimiento de su cónyuge, por su

apresamiento como prisionero de guerra o por abandono del esposo de la comunidad en que vivía. Para que pudiera hacer frente a su subsistencia, caso de producirse estos supuestos, contaba con los bienes que el marido debía haberla obsequiado en vida *(nudunnūm)*, de los que sería usufructuraria, pero que debería entregar a sus hijos. Los regalos efectuados mediante documento eran de plena propiedad de la esposa. Además, en la práctica, la esposa venía a ser un heredero más de su esposo y, por tanto, tenía acceso a una parte de los bienes familiares.

En el supuesto de una viuda, la ley le autorizaba a seguir viviendo en la casa conyugal, rodeada del respeto de sus hijos, pero no podía enajenar ni transferir ningún bien a los extraños en atención a que el patrimonio pertenecía en exclusiva a la familia. También la ley le permitía contraer nuevas nupcias siempre y cuando hubiese realizado un inventario judicial de los bienes de su esposo con el fin de no perjudicar los intereses de los hijos de su primer matrimonio, hijos y bienes que en todo caso deberían pasar a ser tutelados por el nuevo esposo. Al viudo la ley no le exigía requisito alguno.

6. La herencia

El Derecho hereditario se basaba en la sucesión legítima, en el parentesco sanguíneo. A la sucesión de los bienes patrimoniales eran llamados los hijos, a quienes la ley les protegía en sus derechos económicos al no poder ser desheredados por el padre, salvo en caso de faltas reiteradas y manifiestamente graves que debían ser comprobadas judicialmente; asimismo, también percibían herencia (en determinadas circunstancias) la esposa y los hermanos del difunto.

Si bien todavía subsiste el derecho de primogenitura, revelado por la mejora y la parte preferente al hijo mayor (o

para el más querido), la herencia se dividía en partes equitativas entre los hijos carnales, los adoptivos y los de la mujer sierva si habían sido legitimados, aunque aquellos hijos que hubiesen recibido una *tirhatum* para obtener esposa debían abonar a la hora de la herencia su equivalente a los que no la habían recibido y los hijos de la sierva debían elegir su parte en último lugar. La viuda, que no tenía ningún derecho sobre los bienes de su marido, no percibía herencia si había recibido en vida determinados reglaos y obsequios *(nudunnūm)* para asegurar precisamente su viudedad; en su defecto, intervenía en la sucesión de su esposo como un heredero más.

Las hijas, que no tenían carácter legal de herederas, puesto que el patrimonio era propiedad exclusiva de los varones, recibían usualmente partes variables de la herencia en usufructo, siempre inferior a la de los hermanos, a quienes en última instancia (caso de que la hermana hubiese ingresado en el cuerpo sacerdotal —se exceptuaban los altos cargos— o hubiese contraido matrimonio) les revertía tal parte de herencia. Sin embargo, las hijas en sustitución de esa porción de la herencia recibían con ocasión de su matrimonio o su consagración al sacerdocio una dote *(šeriqtum)* que era de su exclusiva propiedad, pudiéndola entregar, en el caso de las sacerdotisas, a quien quisieran, si el padre les había autorizado por escrito tal posibilidad, pero no así las desposadas. cuyos bienes se vinculaban automáticamente a sus hijos.

En el Derecho babilónico antiguo no existe el testamento; el padre dispone del patrimonio durante su vida, pudiéndolo dividir si le place entre sus hijos a quienes les está vinculado de por ley. En estos casos los repartos adquirían el carácter de donaciones.

En el caso de las sucesiones legítimas las divisiones *post mortem* entre los herederos eran hechas de común acuerdo o, si no se llegaba a este punto, por mediación del juez. Muerto el padre, los bienes, hasta la hora del reparto, eran admi-

nistrados por el hermano mayor, quien procedía a realizar un inventario total del patrimonio de la familia, tras lo cual se pasaba a la distribución de las partes, ceremonia que tenía lugar en los templos, haciéndose constar mediante documento firmado la conformidad de todos los hermanos, así como el compromiso de no volver a cuestionar el reparto de la herencia. La división lo era sobre la totalidad de los bienes («desde la paja al oro») y participaban, como hemos dicho, todo tipo de hijos, si bien con diferencias (en menor cuantía las hijas y únicamente la viuda en el caso de no haber recibido donación o regalos en vida de su esposo). Si el esposo no tenía herederos, su sucesión era recogida por sus hermanos.

7. La propiedad

Por lo que respecta al Derecho de propiedad, en el Derecho babilónico se hacía distinción entre bienes muebles e inmuebles. El Código diferencia, en lo que concierne a la reivindicación de las cosas como a su transmisión hereditaria, entre campos, huertos y casas por un lado y animales, esclavos, cereales, barcos, oro y plata por otro.

El Derecho de propiedad sobre los bienes inmuebles se distinguía del de los muebles por el hecho de que los primeros eran fundamentalmente de carácter público. Por esa razón el Estado los tenía controlados mediante catastros, sabiendo en todo momento la situación exacta de sus propiedades que, explotadas directamente por prestación personal o por trabajo de esclavos y dirigidas por capataces, mayordomos y administradores, producían elevadas rentas a la corona. En muchas ocasiones tales propiedades estatales se entregan como arrendamiento o como beneficio *(ilkum)* a determinados funcionarios, soldados o artesanos que habían prestado servicios al Estado. El *ilkum* era la posesión en pre-

cario del usufructo de tierras, casa y ganado, siendo el mismo transmisible hereditariamente a los hijos. Si, a causa de la prisión (por guerra) del súbdito que poseía un *ilkum*, este beneficio había sido provisionalmente cedido a un tercero, el súbdito originario entraba de nuevo en posesión y disfrute del mismo tan pronto como volviese a su patria. El beneficio es inalienable, salvo los matices indicados por el propio Código, y comportaba una serie de obligaciones por parte del beneficiario (prestaciones de grano, forraje o dinero, servicio militar) que lo acercaban mucho a formas feudales, si bien al no tener el beneficiado derechos jurisdiccionales sobre las propiedades recibidas no podemos hablar de un feudalismo propiamente dicho.

En cuanto a los bienes de una familia, éstos pertenecían exclusivamente a la propia familia, no a las singulares personas que la componían, formando pues una unidad jurídico-económica autónoma. El cabeza de familia garantizaba en la venta de inmuebles a su comprador de cualquier reclamación ulterior por parte de algún miembro familiar. Por ello, los documentos de compraventa eran firmados por el padre junto con sus hijos, si bien éstos intervenían de modo testimonial, limitándose a jurar que no levantarían ninguna reclamación posterior.

En general, la propiedad tenía carácter absoluto, reconocido por la ley, no estando sometida más que a determinadas servidumbres en casos concretos derivados de la misma naturaleza de las cosas: servidumbre de pasturaje, de paso sobre el fundo del otro, de muro divisorio, de regadío, etc.

Para tener el pleno dominio sobre un bien no bastaba la simple posesión del mismo; a este requisito debía añadírsele un título jurídicamente válido, esto es, un documento que garantizase la absoluta propiedad, redactado bajo fondo y forma adecuados. El propietario de cualquier cosa tenía siempre la posibilidad de su reivindicación contra el poseedor de la misma, tanto sobre bienes muebles e inmuebles como so-

bre esclavos. Al que se le encontraba en posesión de una cosa, sospechosa de haberse extraviado o hurtado, se le podía exigir documentalmente su posesión para verse libre de proceso.

8. Las obligaciones

Para concluir un negocio jurídico válido era necesaria en primer lugar la voluntad de las partes y luego la formación de un documento sin el cual el contrato no era perfecto. De ello resulta que en el Derecho babilónico todo contrato debía ser escrito. La tablilla con el contrato se llamaba *tuppum* (o también *kunnukum* por el sello que llevaba) y el contrato en sí *riksātum* («ligamentos», «obligaciones»). La consignación de cualquier cosa en la tablilla significaba la de la cosa en sí, en razón a la importancia dada en las sociedades orientales al nombre de la cosa y que sustituía a la misma.

El documento solía describir muy sumariamente todos los elementos del acto: nombre de las partes contratantes, el asunto u objeto, nombre de los testigos y del escriba y la fecha. El nombre de los firmantes o testigos debía autentificarse mediante la estampación de sus sellos individuales y el número de los mismos solía variar, según los casos, llegándose en ocasiones hasta 25. Por lo común, de la tablilla contractual se hacían diferentes copias que se depositaban en los archivos de la ciudad o del templo. Tales tablillas eran redactadas por escribas públicos, expertos en leyes y peritos en la escritura cuneiforme.

Para la plena garantía del acto las partes podían realizar un juramento en nombre de la divinidad titular de la ciudad o en el del rey con el que se sancionaba la obligación contraída. Otras garantías de las obligaciones eran la prenda y la caución juratoria. Si el deudor no satisfacía la deuda el acreedor retenía la prenda en plena propiedad o bien podía

obligar a su cancelación mediante trabajos realizados para él durante un plazo de tres años.

La violación de los contratos era castigada por la ley, aparte de las penas que se hubiesen estipulado durante la formalización del documento.

9. El depósito

El contrato de depósito, *makkarutum* («custodia») regulaba el depósito corriente o voluntario, que solía consistir en la entrega para su custodia de plata, oro, cereales, esclavos o animales a cambio de un precio estipulado, y que deberían ser devueltos en un plazo determinado. Era indispensable para concluir este acto jurídico la formación de un documento escrito, que debía ir precedido por la muestra de los objetos por parte del depositante a unos testigos. Estos dos actos eran imprescindibles para poder entablar, si se producía, pleito en el caso de que el depositario negase el depósito.

La responsabilidad del depositario era considerable, pues respondía de los daños de todo lo depositado, ocasionado por terceros, así como del daño producido por negligencia o culpa propia, incluso si se hubiesen perdido sus propios bienes junto con los depositados. El depositario debía restituir los objetos o bienes depositados dentro del plazo de tiempo estipulado en el contrato o bien en el momento en que el depositante los solicitase. Si el depositario negase el depósito, la ley le penalizaba con la entrega del doble de lo que recibió en depósito.

En el caso de depósitos irregulares, esto es, en aquellos casos en que el depositario estaba autorizado a utilizar los objetos depositados, debía devolver géneros similares y por el mismo montante de lo que había recibido.

10. El transporte

También el *Código de Hammurabi* regula los transportes. Si una persona confiaba en el curso de un viaje a otra persona cualquier tipo de objeto (sobre todo oro, plata o piedras preciosas) para que se lo transportase a un lugar determinado y luego el que lo transportaba se apoderaba de ello, el que ha entregado sus bienes puede entablar pleito y obtener la condena del transportista, previo pleito y justificación de la propiedad, penalizándosele con una cantidad cinco veces mayor de lo que se apoderó indebidamente.

11. La compraventa

La compraventa junto con el préstamo fue uno de los principales actos o negocios jurídicos de Mesopotamia, hasta el extremo de que casi todas las relaciones jurídicas se veían bajo los presupuestos de una compraventa, sobre la cual, sin embargo, no existieron preceptos reguladores.

Para este tipo de contrato en época de Hammurabi sólo se requería la presencia de un documento escrito y de unos testigos en el caso de que el vendedor fuera un menor de edad o un esclavo, si bien debido al Derecho consuetudinario lo usual era el requisito del documento escrito. En el mismo se indicaba el objeto de la compraventa, su descripción (si eran inmuebles), el título de propiedad del vendedor y su procedencia, la específica declaración de venta, la indicación del precio, los nombres de los testigos y la fecha. Si se trataba de un objeto perteneciente al patrimonio de una familia los presuntos herederos del vendedor debían declarar que no entablarían pleito sobre la cosa vendida.

Los objetos de la compraventa eran variadísimos e iban desde los bienes muebles e inmuebles hasta incluso los bienes

obligar a su cancelación mediante trabajos realizados para él durante un plazo de tres años.

La violación de los contratos era castigada por la ley, aparte de las penas que se hubiesen estipulado durante la formalización del documento.

9. El depósito

El contrato de depósito, *makkarutum* («custodia») regulaba el depósito corriente o voluntario, que solía consistir en la entrega para su custodia de plata, oro, cereales, esclavos o animales a cambio de un precio estipulado, y que deberían ser devueltos en un plazo determinado. Era indispensable para concluir este acto jurídico la formación de un documento escrito, que debía ir precedido por la muestra de los objetos por parte del depositante a unos testigos. Estos dos actos eran imprescindibles para poder entablar, si se producía, pleito en el caso de que el depositario negase el depósito.

La responsabilidad del depositario era considerable, pues respondía de los daños de todo lo depositado, ocasionado por terceros, así como del daño producido por negligencia o culpa propia, incluso si se hubiesen perdido sus propios bienes junto con los depositados. El depositario debía restituir los objetos o bienes depositados dentro del plazo de tiempo estipulado en el contrato o bien en el momento en que el depositante los solicitase. Si el depositario negase el depósito, la ley le penalizaba con la entrega del doble de lo que recibió en depósito.

En el caso de depósitos irregulares, esto es, en aquellos casos en que el depositario estaba autorizado a utilizar los objetos depositados, debía devolver géneros similares y por el mismo montante de lo que había recibido.

10. El transporte

También el *Código de Hammurabi* regula los transportes. Si una persona confiaba en el curso de un viaje a otra persona cualquier tipo de objeto (sobre todo oro, plata o piedras preciosas) para que se lo transportase a un lugar determinado y luego el que lo transportaba se apoderaba de ello, el que ha entregado sus bienes puede entablar pleito y obtener la condena del transportista, previo pleito y justificación de la propiedad, penalizándosele con una cantidad cinco veces mayor de lo que se apoderó indebidamente.

11. La compraventa

La compraventa junto con el préstamo fue uno de los principales actos o negocios jurídicos de Mesopotamia, hasta el extremo de que casi todas las relaciones jurídicas se veían bajo los presupuestos de una compraventa, sobre la cual, sin embargo, no existieron preceptos reguladores.

Para este tipo de contrato en época de Hammurabi sólo se requería la presencia de un documento escrito y de unos testigos en el caso de que el vendedor fuera un menor de edad o un esclavo, si bien debido al Derecho consuetudinario lo usual era el requisito del documento escrito. En el mismo se indicaba el objeto de la compraventa, su descripción (si eran inmuebles), el título de propiedad del vendedor y su procedencia, la específica declaración de venta, la indicación del precio, los nombres de los testigos y la fecha. Si se trataba de un objeto perteneciente al patrimonio de una familia los presuntos herederos del vendedor debían declarar que no entablarían pleito sobre la cosa vendida.

Los objetos de la compraventa eran variadísimos e iban desde los bienes muebles e inmuebles hasta incluso los bienes

futuros (caso de cosechas) sin olvidar que podían venderse también en su totalidad o parcelados los oficios, cargos y prebendas.

La propiedad pasaba del vendedor al comprador únicamente en el momento del pago del precio estipulado. Lo usual era la compraventa mediante pago en el acto; pero si el comprador no disponía del montante exacto, y previo visto bueno del vendedor, se procedía a realizar un contrato de préstamo o depósito en el que el precio de la compraventa se suponía que había sido pagado y devuelto al comprador a título de préstamo o de depósito por el vendedor.

Este recurso venía a ser una ficción legal, toda vez que al no conocerse la compraventa a crédito debía procederse así. Sin embargo, pronto se arbitraron sistemas para la compraventa a crédito, tanto en lo referente a las mercancías como a los pagos.

El vendedor garantizaba al comprador todo posible caso de evicción, si bien en origen la garantía no la asumía el vendedor, sino que se realizaba mediante una tercera persona, la cual prestaba dicha garantía; el vendedor debía responder de los vicios o defectos de la cosa tanto de los visibles como de los ocultos. En el caso de los esclavos vendidos, el vendedor debía responder durante un mes de que no se vería atacado por ninguna enfermedad ni que se fugaría en los tres días siguientes a la venta, si bien esta responsabilidad apareció un poco más tarde.

Hasta el momento de la estipulación del contrato el riesgo de la cosa estaba a cargo del comprador.

12. El préstamo

El préstamo simple, o «mutuo», es otro de los contratos comunes en Babilonia. Fundamentalmente, se solían pres-

tar cereales, que era el producto más importante de la economía mesopotámica, el sésamo, los dátiles, aceite, lana, ladrillos y la plata. El mutuatario recibía el producto y se obligaba a restituir otro tanto en la fecha y lugar fijados, si bien estos plazos variaban en razón de la naturaleza del objeto prestado. Los préstamos de dinero (plata) los realizaban los mercaderes *(tamkāru)* o los propios templos, que se habían constituido en los grandes centros bancarios del país.

Los préstamos podían ser gratuitos o a título oneroso. En el primer caso debía especificarse mediante una cláusula esta circunstancia. Hay que decir, sin embargo, que muchos de estos préstamos gratuitos lo eran sólo aparentemente, pues de hecho sobre ellos se gravaba un interés. En el segundo caso, el interés lo marcaba la ley; el *Código de Hammurabi* establece que el interés debido al mutuante ascendía a 100 QA de grano por GUR, cuando se trataba de un préstamo de granos y de 36 ŠE por cada *šiqlum* de plata cuando la cosa mutuata consistía en dinero. En los contratos los intereses varían muchísimo. Si se trataba de grano prestado el interés variaba en función de la producción del campo, de la cual el mutuatario debía pagar el interés; en caso de que no hubiese producción, la obligación se suspendía y el deudor no debía pagar aquel año ningún interés. En los contratos encontramos que los intereses varían desde el 5,5 por 100 hasta el 25 por 100, si lo prestado era dinero, y del 20 por 100 al 33,5 por 100, si se trataba de grano. Los templos solían prestar con intereses más bajos.

En los contratos de préstamo se podía añadir la cláusula de pagar intereses y mutuo al portador, con lo cual el deudor quedaba obligado a efectuar el pago a cualquier persona que le presentase el documento de préstamo. Si el deudor no podía pagar en dinero, podía cancelar su deuda entregando grano o sésamo en la hora de la recolección; si no podía pagarla por estos medios podía extinguirla mediante la entrega de todos sus bienes, ante testigos, al mutuatario.

Si no tenía bienes podía entregar a su familia como prenda para la extinción de su deuda.

El préstamo simple se extingue por devolución del mismo, por anulación o por fraude del prestamista. El prestamista que sin tener derecho toma en prenda a su presunto deudor o por tener derecho lo hace morir por malos tratos es severamente castigado.

13. Arrendamientos

El arrendamiento era también un contrato que, previo documento escrito, adquiría carácter legal en el momento de la aprehensión de la cosa por parte del arrendatario. Mediante precio o intereses estipulados podían arrendarse diferentes bienes (huertos, casas, esclavos), prestar temporalmente servicios, ya personas (médicos, albañiles, veterinarios, barqueros), ya animales (buey, asno, cabras), o hacer determinadas obras (construcciones, barcos, etc.).

Se podían arrendar tierras cultivables, terrenos baldíos para ponerlos en producción y jardines destinados a la producción de dátiles. En los casos de tierras ya en producción los arrendamientos se solían estipular por un año o por más tiempo, recibiendo el arrendatario el capital necesario para cultivar el predio, mientras que el propietario recibiría como interés la mitad o la tercera parte de la producción. Un propietario podía conceder unas tierras incultas durante tres años con el fin de que se transformaran en un huerto, en cuyo caso sólo obtenía intereses al cabo del cuarto año. En el caso de los palmerales el arrendamiento se fijaba por cinco años, no debiendo entregar nada el arrendatario durante los cuatro primeros años al propietario; al quinto se repartían por partes iguales la producción tras la elección preferente por parte del dueño de las tierras. Si en el campo ya hubiese palmeras plantadas el arrendatario debía polinizarlas artificial-

mente, teniendo que entregar en este caso dos tercios de la cosecha al propietario.

Si por fenómenos naturales las cosechas llegaban a perderse, el arrendatario no debía pagar cantidad alguna a su arrendador, debiéndose prolongar por otro año el arrendamiento. Si la producción era mínima o nula, debido a motivos imputables al arrendatario, éste debía devolver a su dueño las tierras perfectamente aptas para el cultivo, así como entregarle los intereses convenidos.

También el Código se ocupa del arrendamiento de animales a los pastores para quienes se fijaban sueldos y período de tiempo. Los pastores respondían personalmente de las pérdidas del rebaño, indemnizando al propietario, excepto si eran causadas por un fiero animal (león, por ejemplo) o bien por una enfermedad (que se creía enviada por los dioses). Si vendía clandestinamente cabezas de ganado o hacía disminuir el rebaño (no haciéndolo crecer de modo normal) debía devolver al propietario de las reses diez veces los animales que faltasen. También era responsable de los daños que causasen esos animales cuando pastaban en terrenos no autorizados.

Las casas y los graneros también eran objeto usual de arrendamiento. Las primeras se alquilaban por un año o bien por períodos más cortos o más largos, percibiéndose el importe del alquiler una vez vencido el plazo de tiempo, si bien siempre se solía depositar un pequeño adelanto. Los gastos de reparaciones corrían por cuenta del inquilino, respondiendo éste de todos los daños que causase en el inmueble.

El Código se ocupa, asimismo, del importe a pagar por el alquiler de barcos y carros, así como por el de animales (bueyes y asnos para la trilla). Se pueden alquilar también las prestaciones de los esclavos, de los hijos de la familia y aun de la propia persona.

Diferentes servicios de otras tantas profesiones quedan recogidos en el articulado hammurabiano, fijándose el impor-

te económico de los mismos. Es particularmente interesante el arrendamiento de los servicios de los médicos (sus honorarios se llamaban *qīštu*, «regalos»), veterinarios y arquitectos, sobre quienes gravitaban fuertes penas en caso de provocar la muerte de alguien. Si el paciente de condición libre moría por culpa del médico se le amputaba la mano al médico; si el que moría era un esclavo debía devolver esclavo por esclavo.

Otro arrendamiento era el de las obras, mediante el cual se efectuaban por cuenta del dueño determinadas construcciones. También en estos casos si la impericia del constructor (albañil o arquitecto) causaba muertes o desperfectos, la ley le castigaba severamente.

De todos modos, llama la atención la poca importancia dedicada a las construcciones e instalaciones de riegos, que fueron, como es sabido, indispensables para la civilización mesopotámica, si bien debemos suponer que de ello se ocuparía el Derecho consuetudinario.

14. La sociedad comercial

En Mesopotamia desde épocas muy remotas fue corriente cosa la sociedad comercial *(tappūtum)*, toda vez que la zona precisaba infinidad de productos que debían ser buscados en el extranjero (sobre todo metales, madera y piedra). Las rutas caravaneras y el tráfico fluvial influyeron grandemente en el desarrollo y tráfico mercantil del país. Este tráfico estaba en manos de los *tamkāru* o mercaderes que iban de un punto a otro comerciando con sus productos. Más adelante, ya en época de Hammurabi, estos *tamkāru* se convirtieron en comerciantes con residencia fija e incluso en directores comerciales controlando empleados y agentes *(šamallû)* y dedicándose también a la concesión de créditos.

La sociedad comercial, que tenía todas las características de una comandita se formalizaba entre un *tamkārum* o socio capitalista y un *šamallûm* o viajante comercial, a quien el primero le confiaba dinero o productos (aceite, cereales o lana, por lo común) para la compraventa de los mismos buscando una ganancia dineraria. Contra la entrega de productos o metales se precisaba el requisito de un documento escrito; los bienes entregados pasaban a ser propiedad del agente comercial bajo cuya responsabilidad se efectuaban las operaciones mercantiles. El agente en caso de no haber tenido éxito comercial o de perder el dinero recibido debía siempre devolver doblado el capital al comerciante, salvo casos excepcionales o de fuerza mayor (asalto de ladrones) que debía justificar mediante juramento ante la divinidad.

El mercader o comerciante no podía injerirse en la gestión comercial de su agente, pero tenía derecho al control de las ganancias y pérdidas, así como a recibir la mitad de los beneficios obtenidos. En caso de que el agente negase haber recibido dinero o manipulase la cantidad debía restituir al *tamkārum* hasta tres veces el dinero recibido; por contra, si el comerciante negaba haber recibido el dinero de la sociedad, liquidado contra recibo, debía pagar a su agente seis veces el importe del mismo.

En el momento de la disolución de la sociedad comercial, los socios debían presentar las cuentas a un juez y confirmarlas con su juramento, después se procedía a la liquidación y se repartían los beneficios. Dado el contexto del Código hay que señalar que estas sociedades mercantiles no se estipulaban para una serie de años, sino que eran más bien *societas unius rei*, esto es, una sociedad pactada para un solo viaje o empresa comercial, disolviéndose la misma tras finalizar el viaje y haberse repartido las ganancias resultantes. También se rescindía la sociedad automáticamente en el caso de la muerte de uno de los socios.

15. Las donaciones

También para este negocio jurídico se requería un documento escrito, redactado ante la presencia de testigos, y corroborado con un juramento por parte del que hacía la liberalidad. Teniendo en cuenta que el patrimonio familiar pertenecía al conjunto de la familia, en el caso de que un padre hiciese donación de algunos bienes a su esposa o a sus hijos debía explicitarse en el documento una cláusula indicando que la donación no sería cuestionada por los hijos o por la esposa, si bien estas posibles reclamaciones no solían ser usuales, toda vez que las donaciones eran hechas precisamente a los miembros familiares, quedando todo ello encerrado dentro de la misma célula social.

Si el padre hacía una donación a gente extraña a la familia, los hijos herederos y la esposa debían consentirlo (por razón de la sumisión debida al cabeza de familia), si bien entonces tenían derecho a disponer o reclamar su propio patrimonio. Esta donación a un tercero no era corriente ya que la libertad de donar estaba muy restringida en Mesopotamia.

Las donaciones transferían al donatario la plena propiedad de lo recibido, pudiendo a su vez alienarlo o dejarlo en herencia a las personas que deseara. Sin embargo, el donante podía imponer límites en su donación, indicando, por ejemplo, al donatario a quién debía dejar en herencia los bienes donados. El padre que hubiese hecho una donación a una hija sacerdotisa podía imponer en el momento del acto de la entrega la condición de que los bienes que recibía deberían ser dejados en testamento al hermano, con la condición de que éste a su vez mantuviera a la esposa madre; podía, asimismo, imponer otras condiciones que deberían especificarse siempre en el documento de donación. El marido solía hacer donaciones a su esposa en el momento de las nupcias o a lo largo del matrimonio, bienes que debía

dejar tras su muerte o bien al hijo preferido o repartirse entre todos los habidos en el matrimonio o legales. Solían hacerse, asimismo, donaciones por parte del padre a sus hijos e hijas con ocasión de sus respectivos matrimonios; tampoco faltaron las donaciones efectuadas entre hermanos. También se conoció la donación remuneratoria y la fideicomisaria.

Las donaciones podían ser revocadas, sobre todo por mal comportamiento del donatario, si bien para privarle de los bienes se precisaban pruebas concluyentes de su conducta.

Las donaciones realizadas a extraños o a personas fuera del entorno familiar, así como a templos o divinidades eran básicamente las que llevaba a cabo el rey o los altos funcionarios del Estado, siendo necesario, también en estos casos, la presencia de documentos justificativos de la concesión de los bienes.

DERECHO PENAL Y PROCEDIMIENTO

Siguiendo los principios de las legislaciones anteriores, Hammurabi en el prólogo de sus leyes proclama el principio de la competencia penal del Estado mediante la máxima de haber establecido su Código para administrar justicia a sus súbditos. La impartición del castigo pasaba de este modo a la plena jurisdicción estatal, con tribunales al efecto. El Estado aspiraba no solamente a imponer una pena concreta a un malhechor o culpable por la comisión de un delito o falta, sino también a utilizar la norma como elemento de intimidación o de disuasión, tendente a evitar la comisión de abusos y a vigilar la convivencia social.

Todavía los ecos de la venganza de sangre, esto es, el derecho que asistía al individuo de castigar por su cuenta al ofensor se encuentran en la Ley del Talión (que se arrastraba

del Derecho amorreo) y que se recoge en el Código, si bien de modo clasista, toda vez que sólo era aplicable cuando el ofensor y el ofendido pertenecían a la clase social superior. También las penas, tanto las económicas como las corporales, variaban según la categoría de la persona contra quien se hubiese cometido un delito.

El castigo fijado por el Estado y que tenía carácter público consistía fundamentalmente en las siguientes penas: pena de muerte, castigos corporales, composición económica, multa y gemonía. La muerte (el Código la impone para casi cuarenta delitos) podía aplicarse, entre otros modos, por ahogo, fuego o empalamiento; los castigos corporales consistían en la mutilación de miembros o de órganos; así como en golpes y azotes; la multa en metálico y la composición económica era el grupo más amplio de castigos, variando su cuantía desde el doble del perjuicio ocasionado hasta el tréntuplo del mismo. Otro de los castigos fue el de la gemonía o expulsión de un individuo de la comunidad, acarreando no sólo la infamia, sino también la pérdida de los bienes.

Las leyes de Hammurabi tenían en cuenta, a la hora de determinar la punibilidad de un hecho o acción, no solamente el hecho en sí, sino también el daño producido y la intencionalidad del sujeto. Para ser imputable un delito, éste debía ser cometido conscientemente. El suceso casual y la fuerza mayor no eran punibles. Así, por ejemplo, la ley no castigaba al acreedor en el caso de que el deudor, que trabajase para él a fin de pagarle sus deudas, muriese de muerte natural; tampoco lo hacía con quien en el transcurso de una pelea hería a otro y luego atestiguaba bajo juramento que no había tenido intención de causar daño; una mujer que vivía con otro hombre para poder ser alimentada por tener a su verdadero marido prisionero de guerra en país extranjero no era acusada de adulterio, etc.

En este sentido —y dejando a un lado la *lex talionis*— el Código se diferenciaba notablemente de las leyes anterio-

res y significaba un paso adelante en la concepción del Derecho penal.

Respecto a la eficacia práctica de las leyes de Hammurabi ésta dependió lógicamente del procedimiento seguido para la aplicación de sus normas.

Hammurabi logró desplazar de los tribunales, si bien no del todo, la presencia del clero, el cual hasta entonces había disfrutado de la prerrogativa de administrar justicia.

Bajo su gobierno funcionó un sistema de doble administración jurídica, centrado en tribunales eclesiásticos sin poder ejecutivo y en tribunales civiles. Estos últimos estaban presididos por el alcalde local y formados primero por un grupo de notables, para pasar luego a estar constituidos por un número variable de jueces (entre cuatro y ocho) y funcionarios secundarios. No sabemos si los tribunales estuvieron o no remunerados, aunque sí tuvieron serias responsabilidades.

En el juicio o proceso las partes litigantes se encargaban de su propia defensa (no se conoció la figura del abogado), aportando los documentos o pruebas referentes al caso y exponiendo primero el demandante y luego el demandado sus acusaciones y alegatos; tras ello los jueces dictaban su decisión, la cual era fijada por escrito y firmada para garantizar su autenticidad. En todo este proceso los sacerdotes únicamente habían participado en el curso de la acusación y la defensa de las partes a la hora de tomarles el juramento.

Caso de no estar de acuerdo una de las partes, ésta podía apelar a un tribunal superior (los «jueces del Rey») que radicaba en Babilonia y si aún no quedaba conforme podía incluso elevar recurso al propio Rey.

Con todo, hay que indicar que nos han llegado muy pocos protocolos judiciales, por lo que es muy difícil saber si el contenido penal del Código se llegó a aplicar en la realidad.

La aplicación práctica del código

Si poco se sabe sobre la génesis de las legislaciones mesopotámicas, especialmente de las más arcaicas, poco es también lo que se puede aventurar hoy en cuanto a la aplicación práctica que hubiese podido tener el *Código de Hammurabi*, como hemos indicado un poco más arriba.

Los especialistas de la Historia del Derecho mesopotámico adoptan las dos únicas posturas posibles ante este problema: la de que las leyes hammurabianas tuvieron su real aplicación e incluso sobrevivieron a su época y la que sustenta que jamás traspasaron la barrera de lo teórico.

De hecho, no sabemos, en el estado actual de nuestros conocimientos, si el *Código de Hammurabi* tuvo vigencia en toda Mesopotamia durante la primera mitad del segundo milenio a. de C., debiendo deducir que sí la tendría con mayor o menor intensidad en las principales ciudades del Imperio, adonde se habían enviado estelas con las leyes. Es muy poco probable que sus normas hubiesen llegado a sustituir en todas partes al Derecho local, muy variado en razón de los componentes raciales y culturales del Imperio. Pudo haber estado vigente entre los tribunales civiles durante los inmediatos sucesores de Hammurabi, pero creemos que los negocios jurídicos hubieron de ser resueltos según las leyes y el Derecho local.

Tampoco sabemos la importancia que se atribuyó al Código y resta el hecho remarcable y extraño de que ninguna ley hammurabiana fuese jamás citada en los millares de documentos jurídicos posteriores, si bien la influencia de las mismas se dejan entrever en algunas codificaciones más tardías.

En cuanto a la existencia de sus variadas copias (han aparecido hasta ahora una treintena de tablillas conteniendo parte del texto, más o menos fragmentado, de época paleoba-

bilónica y neobabilónica), localizadas en distintos puntos de la antigua Mesopotamia, argumento esgrimido por quienes abogan en pro de la pervivencia y la aplicación del Código, puede decirse que ello se explica debido a su coherencia metodológica y a la calidad literaria de su prólogo y epílogo, lo que motivó que tal obra fuese considerada muy pronto como modelo de texto escolar.

Incluso algunos autores sostienen que con la severidad y crueldad de algunas de las normas —no sólo del *Código de Hammurabi* sino también de otros— se buscaba únicamente atemorizar a la población para conseguir así una «inhibición psíquica» ante los actos delictivos.

El código de Hammurabi y la Biblia

Es evidente que cae fuera de los límites de esta edición el estudio pormenorizado de los paralelismos y diferencias existentes entre la legislación de Hammurabi y la mosaica. No obstante, creemos del mayor interés realizar un breve recorrido por ambas legislaciones para intentar poner de manifiesto algunas de las semejanzas y diferencias en muchas de las disposiciones legales que aparecen en ambos cuerpos jurídicos.

Como dijimos, es importante tener presente que los artículos de la ley mosaica se hallan diseminados en el *Pentateuco* sin ninguna ordenación coherente y que entre ellos existen modificaciones e incluso adiciones de mayor o menor envergadura aportadas durante su etapa de fijación por escrito, todo ello frente al orden compilador del *Código de Hammurabi*. Otra nota a tener en cuenta es el sello fundamentalmente religioso que presenta la legislación hebraica, aunque el texto hammurabiano y los restantes códi-

gos orientales también estuvieron marcados con la impronta de lo teocrático. Los códigos mesopotámicos nos presentan una sociedad mucho más evolucionada que la que se refleja en el Antiguo Testamento, si bien todavía estaba influenciada por determinadas prácticas atávicas (Ley del Talión). De todos modos, no se puede hablar de una dependencia directa de la ley mosaica respecto del *Código de Hammurabi*, sino más bien de simples concomitancias en casos muy concretos, que tienen su explicación en base a la semejanza de las situaciones ambientales, motivadas por el trasfondo racial semítico. Para nosotros, sin embargo, las analogías entre ambas legislaciones son tan claras que, a pesar de la distancia cronológica de las mismas, no dudamos en admitir su enlace, cuyo denominador común hay que buscarlo en una misma comunidad racial. Para V. Berecíbar, en los preceptos de la ley mosaica se refleja un directo influjo del *Código de Hammurabi* que incluso no existiendo coincidencias absolutas en todos sus detalles y aun disparidades muy evidentes, basta con examinar lo sustancial de la ley, su orientación, y sobre todo su espíritu para reafirmar su analogía.

El *Código de la Alianza* es menos duro que el de Hammurabi, pero existen en el *Pentateuco* disposiciones más rigurosas y penas de mayor severidad cuando se trata de salvaguardar principios religiosos fundamentales, el honor y el respeto a la persona humana. Esa adopción de principios legales por parte del legislador hebreo no significa mero plagio a ciegas sino que se intentó dar en el *Pentateuco* una orientación nueva a costumbres ya anticuadas y sobre todo (y esa es la meta final) en crear en el pueblo hebreo un alma religiosa.

En cuanto a la sociedad, el *Código de Hammurabi* distingue muy claramente tres clases sociales, libres, subalternos y esclavos; las leyes mosaicas solamente conocían dos tipos de personas, las libres y las esclavas. La situación de los es-

clavos era prácticamente idéntica en Babilonia y en Israel. En el caso de que una persona, por razón de deudas, pasase a poder de otra, debía prestar sus servicios a ésta durante tres años en Babilonia; pero seis en Israel, lo que prueba la mayor dureza de la ley mosaica en este caso.

Respecto al Derecho familiar hay que indicar que, en atención a la mayor evolución social mesopotámica, se halla mejor reglamentado en el *Código de Hammurabi* que en el mosaico. En Israel el matrimonio era una especie de compra, pagando el futuro esposo al padre de la novia una determinada cantidad, cosa que no ocurría en la legislacipon hammurabiana. Sobre la poligamia hay que decir que en ambos códigos se admite, si bien lo usual en las dos sociedades era la monogamia, aunque los hombres podían poseer una esposa de segundo rango o concubina, sobre todo en el caso de no haber dado al esposo descendencia. El adulterio es severamente penalizado por ambas legislaciones con evidentes paralelismos en situaciones y castigos. Respecto al divorcio, el *Deuteronomio* autoriza al marido a repudiar a su esposa sin darle ninguna indemnización; en el *Código de Hammurabi*, según los casos, el esposo debe entregar determinada cantidad a la esposa repudiada, además de contemplar la posibilidad de que sea la mujer la que quiera abandonar al marido. Para las viudas la ley mosaica recomienda la justicia y la caridad, si bien no fija disposiciones especiales con sus derechos (excepto el caso del levirato); el *Código de Hammurabi* especifica los derechos que tiene toda mujer en caso del fallecimiento de su esposo y las condiciones en que puede contraer nuevas nupcias. Por lo que se refiere a los niños, la ley mosaica prescribe que han de honrar a sus padres y no deben despreciarlos, castigándolos incluso con la muerte si no cumplen este precepto; el *Código de Hammurabi* es menos severo en estos casos y sólo ordena cortarle la mano al hijo que golpea a su padre; en cuanto a la herencia, su práctica en la época patriarcal no era uniforme, si bien la

ley mosaica sanciona el derecho de primogenitura y en caso de no existir hijo heredero, autoriza a que la herencia pasara a la hija o en su defecto a los parientes cercanos; el *Código de Hammurabi* reconoce el derecho del hijo preferido y no del primogénito, aparte de regular con todo detalle las circunstancias de la herencia.

En cuanto a los accidentes, daños, crímenes y delitos, ambas legislaciones vienen a presentar muchos puntos en común con la particularidad de que en el texto hammurabiano se hallan explicitados con mayor detalle.

En lo relativo al Derecho penal debemos indicar que en ambas legislaciones se prescribe que el castigo de los crímenes y delitos debía ser pronunciado por la autoridad. Muchos de los juicios debían ser realizados, según los casos, ante la divinidad (en Mesopotamia) o ante Yahvé (pueblo hebreo) o bien mediante juramentos tomando a la divinidad como referencia; en cuanto a la ordalía por el agua o juicio de Dios, tal recurso está presente en las dos legislaciones, si bien de manera diferente. Entre los israelitas la mujer acusada de adulterio debe beber «el agua de la amargura», mientras que en Babilonia debía ser, sin más, arrojada al río.

Los castigos son bastante severos tanto en el *Código de Hammurabi* como en la legislación mosaica. La pena de muerte era el castigo más usual impuesto contra los crímenes más graves. El suplicio de la lapidación para crímenes de tipo religioso, conocido en la Biblia, era ignorado en las leyes hammurabianas. La famosa Ley del Talión es conocida en las dos legislaciones, si bien en el *Código de Hammurabi*, en muchos casos, paga con ella el inocente y no el verdadero culpable. En Israel no eran conocidas las mutilaciones corporales que, en cambio, señala y matiza la legislación mesopotámica.

En ninguno de los dos códigos figuran las corveas reales ni la prisión de cárcel, si bien ambos castigos fueron conoci-

dos tanto en Babilonia como en Israel; sí, en cambio, reglamentan los trabajos que debe hacer el insolvente a su acreedor para resarcirle de su crédito. Ambos códigos imponen la restitución de las cosas robadas, indemnizaciones o compensaciones en dinero o en especie por heridas u otros daños.

En cuanto a ciertas prácticas sociales, tales como la prostitución o la usura, que es reconocida por el *Código de Hammurabi*, hay que indicar que la Biblia expresamente las condena, aunque autoriza su práctica a los extranjeros.

En el *Código de Hammurabi* se hace referencia a profesiones desconocidas o muy poco significativas en la legislación hebrea, como los oficiales de la milicia o los soldados, médicos, arquitectos, bateleros o profesionales de la prostitución. Ello nos manifiesta la mayor evolución social alcanzada por Babilonia respecto a Israel.

Como conclusión a todo lo dicho, debemos remarcar que el Código mosaico es ante todo un código religioso, que contiene prescripciones no sólo morales sino también de orden civil, mientras que el de Hammurabi, bien que le haya sido dictado por el dios Shamash, es únicamente una colección de normas civiles. En esta sustancial diferencia pueden descansar las disonancias y similitudes entre ambas legislaciones.

A fin de que el lector pueda establecer por su propia cuenta los paralelismos existentes entre el *Código de Hammurabi* y las costumbres patriarcales y leyes mosaicas recogemos en el siguiente cuadro comparativo tales coincidencias.

ASUNTO	COSTUMBRES PATRIARCALES Y LEYES MOSAICAS	CODIGO DE HAMMURABI
FAMILIA		
Matrimonio: regalos matrimoniales (dote y otros)	Ex., 22, 15-16; Deut., 23, 29; Gén., 34, 11-12.	§§ 137-139; 142; 150-156; 159-167; 171-174; 176; 178-184
Mujer a título de esposa y esclava	Gén., 16, 1 ss.; 30, 3 ss.	§§ 144-147
Matrimonio con cautivo	Deut., 21, 10-14	—
Divorcio	Deut., 24, 1-4	§§ 137-143
Levirato	Deut., 25, 5-10	—
Hijos: derecho a la herencia	Núm., 27, 7-11; 36, 2-10; Deut., 21, 15-17	§§ 165; 167
Rechazo de hijos	Deut., 21, 18-21	§§ 168-169; 191
Hijos de mujer libre y de esclava	Gén., 16, 15 ss.; 21, 10	§§ 170-171
Adopción	Gén., 48, 5 ss.	§§ 185-193
Esclavos: esclavitud y manumisión	Ex., 21, 2, 7-11; Lev., 25, 39 ss.; Deut., 15, 12-18	§§ 117-119
Perforación de oreja	Ex., 21, 5-6; Deut., 15, 16-18	—
Corte de oreja	—	§ 282
Esclavos fugitivos	Deut., 23, 15-16	§ 16 [Cf. §§ 15, 17 ss.]
ACCIDENTES, DAÑOS, DELITOS Y CRÍMENES		
Responsabilidad: en los accidentes	Ex., 21, 33-34; 22, 5; Deut., 22, 8	[Cf. §§ 53-56] §§ 229-231. [Cf. §§ 215-240]
Accidentes en animales alquilados	Ex., 22, 13-14	§§ 241-249
Buey que acornea	Ex., 21, 28-32, 35-36	§§ 250-252
Pérdida de objetos confiados	Ex., 22, 6-12	§§ 122-126 [Cf. § 103]
Daños a los campos por ganado	Ex., 22, 4	§§ 57-58
Robo: robo de cualquier objeto	Ex., 20, 15; Núm., 5, 6 ss. Deut., 5, 19	§§ 6-7; 25; 34; 259 ss.
Rapto de hombre o de niño	Ex., 21, 16; Deut., 24, 7	§ 14
Robo de ganado	Ex., 21, 37; 22, 3	§ 8
Robo mediante fractura	Ex., 22, 1-2	§ 21

ASUNTO	COSTUMBRES PATRIARCALES Y LEYES MOSAICAS	CODIGO DE HAMMURABI
Abuso de confianza	Lev., 5, 20-26	§§ 112; 120; 124-126
Golpes y heridas: hijo contra padre	Ex., 21, 15, 17; Lev., 20, 9	§ 195
Golpes mortales. Homicidios	Ex., 21, 12-14; 21, 18-21; Lev., 24, 17-18	§§ 116; 206-208
Golpes no mortales	Ex., 21, 18-19; 21, 26-27; Lev., 24, 19-20; Deut., 25, 2-3	§§ 196-206
Golpes a mujer encinta causando aborto	Ex., 21, 22-25	§§ 209-214
Crímenes contra las costumbres: seducción de virgen	Ex., 22, 15-16; Deut., 22, 28-29	—
Violación de virgen desposada	Deut., 22, 23-27	§ 130
Adulterio	Lev., 20, 10; Núm., 5, 12 ss.; Deut., 5, 18; 22, 22	§ 129
Sospecha de adulterio	Núm., 5, 12-31. (Cf. Deut., 22, 13-21)	§§ 131-132
Incesto	Lev., 18, 18; 20, 10-12, 14, 17, 19-21; Deut., 23, 1; 27, 20, 22-23	§§ 154-158
Sodomía, pederastia	Lev., 18, 22; 20, 13	—
Bestialidad	Ex., 22, 18; Lev., 18, 23; 20, 15-16; Deut., 27, 21	—
Prostitución	Lev., 19, 29; Deut., 23, 17-18	—
Juicios: jueces inicuos	Deut., 16; 18-20 (Cf. Ex., 23, 6-9)	§ 5
Falsos testimonios	Ex., 20, 16; 23, 1-3; Deut., 5, 20; 19, 16-19; 22, 13 ss.	§§ 3-4
Maleficios: brujería, magia, adivinación	Ex., 22, 17; Lev., 19, 26, 31; 20, 6, 27; Deut., 18, 9-10	§ 2
Préstamos con interés	Ex., 22, 24-26; Lev., 25, 35-37; Deut., 15, 6; 23, 19-20; 24, 6, 10-13	§§ 48 ss. 90-101
Culto. Adoración	Ex., 22, 19, 27-30; 23, 13-19; 29; 30; Lev., 21, 7, 17-23	—
Sociales y religiosas: hospitalidad con extranjeros	Ex., 22, 20; 23, 9; Lev. 19, 33-34; Deut., 10, 19; 24, 17, 21; 27, 19	— —

ASUNTO	COSTUMBRES PATRIARCALES Y LEYES MOSAICAS	CODIGO DE HAMMURABI
Protección de indefensos	Ex., 22, 21-23; Deut., 10, 18; 24, 14, 17-21; 27, 19	—
Parturienta	Lev., 12	—
Lepra	Lev., 13; 14	—
Crimen anónimo	Deut., 21, 1-9	—

Principales ediciones

La extraordinaria importancia del *Código de Hammurabi* motivó que muy pocos meses después de su descubrimiento el sabio francés V. Scheil realizase una cuidada edición de tal monumento jurídico, publicada como «Memoria de la Expedición a Persia» en *Textes élamites-sémitiques* MDP, 4 (París, 1902). A esta *editio princeps*, con fotografías, transcripción y traducción, que causó enorme impacto en los ambientes científicos, le siguieron la de D.H. von Müller (Viena, 1903) —nuevamente editada con retoques en 1975 en Amsterdam— y la muy cuidada de R.F. Harper (Chicago, 1904). En aquel mismo año H. Winckler por un lado y J. Kohler y F.E. Peiser por otro lanzaron sendas ediciones, publicadas en Leipzig. Cinco años más tarde, otra vez las estampas de Leipzig editan el *Código de Hammurabi*, en la importante versión dada por A. Ungnad. Tras una serie de años sin aparecer ediciones de cierta calidad de tal obra jurídica, si exceptuamos la versión latina de A. Deimel (1910) y la inglesa de Ch. Edwards (1921), se publicaría nuevamente en Roma la versión latina de A. Deimel con la colaboración de R. Wessely (1930-1932) en cuatro magistrales volúmenes que prácticamente agotan todo lo que se puede decir de la obra hammurabiana. Pocos años más tarde (1938), P. Cruveilhier publicó en París una muy buena versión y traducción, con unos amplios comentarios histórico-jurídicos. Los jesuitas A. Pohl y R. Follet editan una segunda versión latina del Código en dos volúmenes (Roma, 1950-1953), a la que seguiría la de E. Bergmann (1953), edición deudora en muchos aspectos de la magistral publicación en dos tomos de G.R. Driver y J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, Oxford, 1952-1955, hoy por hoy, la mejor edición del Código hammurabiano, dedicada al comentario jurídico de las leyes y a su transcripción y traducción.

De entonces para acá, prácticamente todas las lenguas han

conocido una edición del Código; sin embargo, hay que reseñar las ediciones de J. Klíma (1954), de R. Borger (1963, con nueva edición en 1979), de A. Finet (1973 y reedición en 1983), de E. Szlechter (1977) y las muy recientes de R. Haase (1979) y de C. Saporetti (1984).

La presente edición

El texto de la presente edición ha sido fijado en lengua castellana a partir de las ediciones más importantes que, en nuestra opinión, se han realizado hasta la fecha del *Código de Hammurabi*. No hemos, sin embargo, olvidado otras transliteraciones, traducciones y monografías que sobre tal obra se han hecho, y que recogemos en la Bibliografía general, si bien en lo sustancial todas ellas son deudoras de las cinco o seis ediciones más significativas.

Dichas ediciones de referencia han sido las versiones acadio-francesa de V. Scheil (1902), primer estudioso del Código, y de P. Cruveilhier (1938); la acadio-latina de A. Pohl y R. Follet (1950) y la acadio-inglesa de G.R. Driver y J.C. Miles (1952-1955). Estas ediciones consideradas como «clásicas» por los especialistas han sido profundamente estudiadas por nuestra parte, estudio que se ha completado con el examen de las ediciones de E. Szlechter (1977), de R. Borger (1979) y las muy recientes de A. Finet (1983) y C. Saporetti (1984). Todas ellas aportan transliteraciones de gran altura filológica y, en su caso, muy buenas traducciones, las cuales cotejadas con la estela original que se exhibe —como es sabido— en el Museo del Louvre de París, nos han permitido verter esta traducción del famosísimo Código hammurabiano, tan poco divulgado en las publicaciones españolas.

En todo momento hemos pretendido dar prioridad a la valoración textual del Código antes que concedernos licencias de interpretación o traducción libre que, si bien hubie-

sen dado mayor brillantez a su contenido, hubiesen distorsionado en no pocos casos el texto original. Este enfoque ha motivado el respeto por la redacción acadia del texto, el no alterar determinadas estructuras gramaticales y el conservar las abundantes redundancias y los pasajes o palabras de significado ambiguo o impreciso. Unicamente se ha alterado (en los casos más precisos) el esquema sintáctico acadio (que sitúa el predicado verbal al final de la oración, precedido del sujeto y complementos) con vistas a no hacer monótona y reiterativa su lectura. Sin embargo, hemos mantenido la numeración de las líneas (en bloques de diez) con el fin de que en todo momento se pueda situar determinado párrafo en el justo contexto de la estela.

Para hacer comprensibles las tres partes de que consta el *Código de Hammurabi*, especialmente su cuerpo legal, hemos incluido determinadas palabras (siempre en número mínimo) que anotamos entre paréntesis. pero sin forzar nunca ni el estilo jurídico ni mucho menos tergiversar o contaminar con ellas su redacción original.

Para llenar las lagunas de la estela o el gran raspado existente en su frontis, hemos acudido a algunos duplicados de la estela, más o menos parciales, establecidos entre otros por A.T. Clay, J.J. Finkelstein, J. Laessøe, A. Poebel, J. Nougayrol y D. Wisseman, que en nuestra edición consignamos entre corchetes o bien los enumeramos alfabéticamente en el caso de tratarse de artículos legales.

Asimismo, los escasos lapsus del lapicida los señalamos entre paréntesis angulares. para mayor claridad del contexto. En el caso de nombres personales, geográficos o comunes, cuando éstos han sido utilizados fuera del texto hammurabiano, hemos optado por transcribirlos sin los signos diacríticos, buscando con ello la forma castellana consagrada por la costumbre en nuestras publicaciones.

Tipográficamente, como se verá, las palabras sumerias que utilizamos las hemos recogido en versales, mientras que las

acadias lo han sido en cursivas, siguiendo las normas usuales de las publicaciones científicas de esta materia.

Finalmente, sólo nos resta agradecer la deuda que tenemos contraída con nuestro profesor de acadio, don Angel Garrido Herrero, experto conocedor de la lingüística del Antiguo Oriente, con el profesor don Jesús García Recio, por la acertada crítica que nos hizo de la anterior edición de esta obra, cuyos consejos aquí se recogen, y con el Licenciado en Historia Antigua don García Rueda Muñoz de San Pedro, por los constantes cambios de impresiones que sobre temas de la antigua Mesopotamia hemos mantenido.

ABREVIATURAS

AANL = *Atti della Academia Nazionale dei Lincei.* Roma.
Aegyptus = *Aegyptus.* Milán.
AfO = *Archiv für Orientforschung.* Berlín, Graz, Horn.
AJA = *American Journal of Archaeology.* Baltimore.
AJS = *American Journal of Sociology.* Chicago.
AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures.* Chicago.
Akkadica = *Akkadica.* Bruselas.
An. IV Sect. = *Annuaire de la IV Séction. École Pratique des Hautes Études.* Ginebra, París.
ANET = J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament.* Princeton.
Angelicum = *Angelicum.* Roma.
AnScuola NSP = *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa.* Pisa.
AD = *Der Alte Orient.* Leipzig.
Atti St.Sang.Antr.Lett.Crist. = *Atti della Settimana Sangue e Antropologia nella Letteratura cristiana.* Roma.
AOTAT = H. Gressmann. *Altorientalische Texte zum Alten Testament.* Leipzig.
Archaelogy = *Archaelogy.* Cambridge.
ArOr. = *Archiv Orientální.* Praga.
BASOR = *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* New Haven.
BIES = *Bulletin of the Israel Exploration Society.* Jerusalén.
BiW = *Biblical World.* Chicago.
CAH = *The Cambridge Ancient History.* Cambridge.
CB = *Cultura Bíblica.* Segovia.
CRAI = *Comptes rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* París.
CTom. = *Ciencia Tomista.* Salamanca.

Fest. K. Engisch = *Festchrift für Karl Engisch*. Frankfurt.
Genava = *Bulletin du Musée d'Arts et d'Historie de Genève*. Ginebra.
HKL = R. Borger, *Handbuch der Keilschriftliteratur*. Berlín.
IJ = *The Irish Jurist*. Dublín.
IrAnt. = *Iranica Antiqua*. Leiden.
Iraq = *Iraq*. Londres.
Isr. Or. St. = *Israel Oriental Studies*. Tel Aviv.
IVRA = *Rivista Internazionale di Diritto Romano e Antico*. Nápoles.
JA = *Journal Asiatique*. París.
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*. New Haven.
JCS = *Journal of Cuneiform Studies*. New Haven.
JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Leiden.
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*. Chicago.
JSS = *Journal of Semitic Studies*. Manchester.
JSSt = *Jewis Social Studies*. Nueva York.
LM = *Le Muséon*. Lovaina.
MAIB = *Mémoires de l'Institut National de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. París.
MCS = *Manchester Cuneiform Studies*. Manchester.
Mél. H. Prévost = *Mélanges à la mémorie de M.H. Prévost*. París.
Mél. J. Dauviller = *Mélanges offerts à J. Dauvillier*. Toulouse.
Mém.Ac.Inscr.B-L = *Mémorie de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. París.
MP = *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation E. Piot)*. París.
NRHDFE = *Nouvelle Revue historique de Droit Français et étranger*. París.
OA = *Oriens Antiquus*. Roma.
OLP = *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Lovaina.
OpMin. = *Opera Minora*. Groningen, Djakarta.
Or = *Orientalia*. Roma.
OrRelig = *Ex Orbe Religionum I. Studia G. Windenguen oblata*. Leiden.
OTS = *Oudtestamentische Studien*. Leiden.
PalSb = *Palestinskij Sbornik*. Moscú, Leningrado.
PIDRUP = *Publications de l'Institute de Droit Romain de la Université de París*. París.
RA = *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*. París.
RB = *Revue Biblique*. París.
Rec.Soc.J.Bodin = *Recueils de la Societé J. Bodin*. Bruselas, París.
Rend. I. Lomb. = *Rendiconti Istituto Lombardo. Classe di Lettere, scienze morali e storiche*. Milán.
RevH = *Revista de Historia*. São Paulo.
RH = *Revue historique de Droit Français et étranger*. Groningen.

RHD = *Revue de l'Histoire du Droit*. París.
RIDA = *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*. Bruselas.
Rom. = *Romanitas*. Río de Janeiro.
RPhFE = *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*. París.
SEb. = *Studi Eblaiti*. Roma.
Semitica = *Semitica*. París.
StOr = *Studia Orientalia*. Helsinki.
STEANE = *State and Temple Economy in the Ancient Near East*. Lovaina.
Stud. A.L. Oppenheim = *Studies A.L. Oppenheim*. Chicago.
Stud. C. Sanfilippo = *Studi in onore di C. Sanfilippo*. Milán.
Stud. Doc. Hist. Iuris. = *Studia Documenta Historiae et Iuris*. Roma.
Stud. E. Volterra = *Studi di E. Volterra*. Milán.
Stud. I.M. Djakonov = *Studies in honour of I.M. Djakonov*. *Soc. Lang.* ANE. Warminster.
Stud. P. Bonfante. = *Studi in onore di P. Bonfante*. Padua.
Sumer = *Sumer*. Baghdad.
Symb. Iur. Hist. M. David. = *Symbolae Iuridicae et Historicae M. David dedicatae*. Leiden.
Symb. F.M. Th. de Liagre Böhl = *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F.M.Th. de Liagre Böhl dedicatae*. Leiden.
Symb.P.Koschaker = *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes P. Koschaker dedicatae*. Leiden.
Symb.vOven = *Symbolae v. Oven*. Leiden.
Syria = *Syria*. París.
UVB = *Uruk Vorläufiger Bericht*. Berlín.
VAB = *Vorderasiatische Bibliothek*. Leipzig.
VDI = *Vestnik Drevnej Istorii*. Moscú.
WO = *Die Welt des Orients*. Gottinga.
WVDOG = *Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*. Leipzig. Berlín.
WZKM = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. Viena.
YOS = *Yale Oriental Series*. New Haven.
ZA = *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete bzm. und Vorder asiatische Archäologie*. Berlín. Leipzig.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden.
Zikir Shumim = *Assyriological Studies presented to F.R. Kraus*. Leiden

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

La bibliografía sobre el *Código de Hammurabi* es muy numerosa y, en su mayoría, de difícil acceso al lector de lengua española. Para quien esté interesado en profundizar en el tema o contrastar lo dicho en nuestra edición le remitimos a las siguientes obras y estudios, que consideramos básicos para tal finalidad.

A) Sobre el *Código de Hammurabi*

ALVES DE SÁ, E. D. *Código das leis (direito privado) de Hammurabi, rei de Babyolonia (a. 2285-2242 a. C.) com noticia preliminar*. Lisboa, 1903.

BERECIBAR, V. «La legislación civil mosaica y el Código de Hammurabi», *CTom.*, 126, 1930, pp. 350-363.

BERGMANN, E. *Codex Hammurabi. Textus primigenius*. Roma, 1953. 3.ª edic.

BONFANTE, P. *Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia, a. 2285-2242 a. C.* Milán, 1903.

BORGER, R. «Kleinigkeiten zur Textkritik des Kodex Hammurabi», *Or.*, 31, 1962, pp. 364-366.

BORGER, R. *Babylonisch-assyrische Lesestücke*. Roma, 1963 (Reimp. 1979).

BOTTÉRO, J. «Le Code de Hammurabi: Prologue et Epilogue; Articles 1-41», *An. IV Sect.*, 1961-1962, p. 37.

BOTTÉRO, J. «Le Code de Hammurabi: Articles 42-146», *An. IV Sect.*, 1962-1963, pp. 47-50.

BOTTÉRO, J. «Le Code de Hammurabi: Dispositions concernant la famille: Articles 127-194», *An. IV Sect.*, 1963-1964, pp. 73-80.

BOTTÉRO, J. «Le Code de Hammurabi: Portion terminale: Articles 195-282», *An. IV Sect.*, 1964-1965, pp. 115-122.

BOTTÉRO, J. *Le Code de Hammurabi.* París, 1967 (Edición escolar).

BOTTÉRO, J. «Le "Code" de Hammurabi», *An Scuola* NSP., III/12: 4, 1982, pp. 409-444.

BOUZON, E. *O Codigo de Hannurabi.* Petrópolis, 1980.

BOYER, G. «Articles 7 et 12 du Code de Hammurabi», PIDRUP, 6. 1950. pp. 155-171.

CARDASCIA, G. «La nourrice coupable. § 194 du Code de Hammurabi», *Mél. M. H. Prévost,* 1982, pp. 68-84.

CARDASCIA, G. «La réparation des dommages agricoles dans le Code de Hammurabi», RA, 79, 2, 1985, pp. 169-180.

CASTRO DASSEN, H., GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C.A. *Código de Hammurabi. Antecedentes históricos y arqueológicos, transcripción, valoración filosófica.* Buenos Aires, 1966.

CHARNO, Sh. J. (Ed.). *Huke Hamurapi.* Berlín, 1923 (En hebreo).

CLAY, A. T. «Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection», YOS, 1, 34, 1915, I, 45/XX, 34.

ÇOLGEÇON, M. C. *Le Code d'Hammourabi. L'organisation judiciaire à la première dynastie babylonienne, la comparaison textuelle des lois suméniennes avec le Code d'Hammourabi, l'influence de la civilisation et de la jurisdiction antérieures sur le code hammourabien.* Friburgo, 1949.

COOK, S.A. *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi.* Londres. 1903.

CRESPI, J.A. *Legislación cuneiforme en el Antiguo y Cercano Oriente.* Bahía Blanca, 1980 (Edición escolar).

CRUVEILHIER, P. *Tables du Comentaire du Code d'Hammourabi.* París, s/d.

CRUVEILHIER, P. «La monogamie et le concubinat dans le Code de Hammourabi. Les contrats de la première dynastie babylonienne et l'histoire patriarcale», RB, 13, 1917, pp. 270-286.

CRUVEILHIER, P. *Introduction au Code d'Hammurabi.* París, 1937.

CRUVEILHIER, P. *Commentaire du Code d'Hammurabi.* París, 1938.

CUQ, E. «Les nouveaux fragments du Code de Hammurabi sur le prêt à intérêt et les sociétés», *Mém.Ac.Inscr.B-L.* 41, 1918, pp. 159-270.

DARESTE, R. «Le Code babylonien d'Hammourabi». NRHDFE. 27, 1903, pp. 5-34.

DAVID, A. «Les sources du Code de Hammurapi». RA, 20, 1923. pp. 13-34.

DAVID, M. *De Codex van Hammurabi en zijn verhouding tot de wetsbepaligen in Exodus.* Leiden, 1939.

DAVID, M. «The Codex Hammurabi and its Relation to the Provisions of Law is Exodus», OTS, 7. 1950. pp. 149-178.

DAVIES, W.W. *The Codex of Hammurabi and Moses, with copious comments, index and Bible references.* Nueva York, 1916.

DEIMEL, A. *et alii. Codex Hammurabi.* Roma, 1930-1932. 4 vols.

DIAMOND, A. S. «An eye for an eye», *Iraq*, 19, 2, 1957, pp. 151-155.

DOSSIN, G. «L'article 242/243 du Code d'Hammurapi», RA, 30, 1, 1933, pp. 97-102.

DOSSIN, G. «Sur deux passages du Code de Ḫammurapi», RA, 31, 1, 1934, pp. 86-96.

DOSSIN, G. «L'article 142/143 du Code de Ḫammurabi», RA, 42, 3-4, 1948, pp. 113-124.

DOSSIN, G. «À propos de l'article 58 du Code de Ḫammu-rapi», RA, 66, 1972, pp. 77-80.

DRIVER, G.R., MILES, J.C. «Code of Hammurabi. §§ 117-119» *Symbol. P. Koschaker ded.*, 1939, pp. 65-75.

DRIVER, G. R., MILES, J.C. *The Babylonian Laws.* Oxford, 1952-1955. 2 vols. (Reimp. 1968).

EBELING, E. «Das Gesetzbuch des Ḫammurapi», en AOTAT (H. Gressmann), 2, 1927, pp. 380-410.

EDGERTON, W.F. «Amelu and muškênu in the Code of Hammurabi», AJSL, 41, 1924-1925, pp. 58-63.

EDWARDS, Ch. *The Hammurabi's code, and the Sinaitic legislation; with a complete translation of the great Babylonian inscription discovered at Susa.* Londres, 1921 (Reimp. Nueva York, 1971).

EILERS, W. «Die Gesetzesstele Chammurabis», AO, 31, III-IV, 1932.

FINET, A. «À propos du § 257 du Code de Hammu-rapi», RA, 64, 1970, pp. 172-173.

FINET, A. «Hammu-rapi et l'épouse vertueuse. À propos des §§ 133 et 142-143 du Code», *Symbol. F.M. Th. de Liagre Böhl ded.*, 1973, pp. 137-143.

FINET, A. «Le "gage" et la "sujétion" (*niputum* et *kiššatum*) dans les textes de Mari et le Code d'Hammurabi», *Akkadica*, 8, 1978, pp. 64-78.

FINET, A. *Le Code de Hammurapi.* París, 1983, 2.ª edic.

FINKELSTEIN, J.J. «A late Old Babylonian Copy of the Laws of Hammurapi», JCS, 21, 1967, pp. 39-48.

FINKELSTEIN, J.J. «The Hammurapi law tablet BE XXXI, 22», RA, 63, 1969, pp. 11-27.

FLACH, R. «La propriété collective en Chaldée et la prétendue féodalité militaire du Code de Hammurabi», RH, 95, 1907, pp. 309-336.

FURLANI, G. «Alcune considerazioni sull'adozione nelle leggi di Hammurabi», *Stud. P. Bonfante*, III, 1929, pp. 71-80.

FURLANI, G. *Leggi dell'Asia Anteriore antica.* Roma, 1929.

GODBEY, A. H. «The Chirography of the Hammurabi Code», AJSL, 20, 1903-1904, pp. 137-148.

GONZÁLEZ MAESO, D. «La legislación mosaica y el Código de Hammurabi», CB, 189. 1963, pp. 89-108.

GORDON, C.H. «Stratification of Society in Hammurabi's Code», JSSt. 5, 1953. pp. 17-28.

GORDON, C.H. *Hammurabi's Code. Quaint of Forward-looking?* Nueva York, 1957.

GORDON LYON, D. «The Structure of the Hammurabi Code», JAOS, 25, 2, 1904, pp. 248-278.

GORDON LYON, D. «When and were was the Code Hammurabi promulgated?», JAOS, 27, 1, 1906, pp. 123-134.

GRIMME, H. *Das Gesetz Chammurabis und Moses*. Köln, 1903.

HAASE, R. *Die Keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Fassung*. Wiesbaden, 1979.

HANDCOCK, P. *The Code of Hammurabi*. Nueva York, 1932 (Edición escolar).

Código de Hammurabi. Torrejón de Ardoz, 1970 (Edición no venal).

HARPER, R.F. «List of Signs, Numerals, Scribal Errores, and Erasures in the Text of the Code of Ḫammurabi, AJSL, 20, 1903-1904, pp. 116-136.

HARPER, R.F. *The Code of Hammurabi, king of Babylon, about 2250 B.C.* Chicago-Londres, 1904, 2.ª edic.

HARPER, R.F., GODBEY, A.H. «Text of the Code of Hammurabi, king of Babylon (about 2250 B.C.)», AJSL, 20, 1903-1904, pp. 1-84.

HARRIS, R. «The *naditu* Laws of the Code of Hammurapi in Praxis». *Or.*, 30, 2, 1961, pp. 163-169.

HAZUKA, V. *Beiträge aus den altbabylonischen Rechtsurkunden zur Erklarung des Hammurabi-Kodex*. Berlín, 1907.

HEER, F. *Grandes documentos de la Humanidad*. Barcelona, 1979 (Un brevísimo extracto del Código junto a otros documentos), pp. 16-21.

JAKOBSON, V.A. «"Theft" and "Robbery" in the Laws of Hammurapi», *PalSb.*, 26, 1978, 165 pp.

JASTROW, M. «Older and Later Elements in the Code of Hammurabi». JAOS, 36. 1916, pp. 1-33.

JEREMIAS, J. *Moses und Hammurabi*. Leipzig, 1903, 2.ª edic.

JHONS, C.H.W. «Notes on the Code of Hammurabi». AJSL, 19, 1902-1903, pp. 96-107; 171-174.

JOHNS, C.H.W. *Babylonian and Assyrian Laws, Contracts an Letters*. Londres, 1904.

JOHNS, C.H.W. *The Oldest Code of Laws in the World, the Code of laws promulgated by Ḫammurabi, king of Babylon. B.C. 2285-2242*. Edimburgo, 1926, 8.ª edic.

KAPELRUCH, A.S. *Hammurapis lov.* Oslo, 1943.
KENT, C.F. «The Recently Discovered Civil Code of Hammurabi», BiW., 21, 1908, pp. 175-190.
KLIMA, J. *Zākony Chammurapiho.* Praga, 1954.
KKIMA, J. *Prawa Hammurabiego.* Varsovia, 1957.
KLIMA, J. *Nejstarši zākony lidstva. Chammurapi a jeho předchůdci.* Praga, 1979.
KOHLER, J., PEISER, F.E. *Hammurabi's Gesetz.* Vol. I. Leipzig, 1904.
KOHLER, J., UNGNAD, A. *Hammurabi's Gesetz.* Vols. II-V. Leipzig, 1909-1911.
KOROŠEC, V. *Slovenski prevod določb Hammurabijevega zakonita.* (S.l.e.; s/d.).
KOROŠEC, V. «Le Code de Hammurabi et les droits antérieurs», RIDA, 8, 1961, pp. 11-27.
KOSCHAKER, P. *Rechtsvergleichende Studies zur Gesetzgebung Hammurapis, Könings von Babylon.* Leipzig, 1917.
KOSCHAKER, P., UNGNAD, A. *Hammurabi's Gesetz.* Vol. VI, Leipzig, 1923.
KRAUS, F.R. «Codex Hammurabi, IV, 32-44»; WZKM, 51, 1952, pp. 173-177.
KRAUS, F.R. «Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes: Was ist der Kodex Hammurabi?», *Genava,* 8, 1960, pp. 283-296.
LAESSØE, J. «On the Fragment of the Hammurabi Code», JCS, 4, 1950, pp. 173-187.
LAGRANGE, M.J. «Le Code de Hammurabi», RB, 1, 1903, pp. 27-51.
LANDSBERGER, B. «Zu Frauenklassen des Kodex Hammurabi». ZA, 30, 1915-1916, pp. 67-73.
LANGDON: S.H. «The Old Sumerian Law Code compared with the Code Hammurabi». JRAS, 1920, pp. 489-515.
LEROY, J. *Introduction à l'étude des anciens Codes orientaux (Lois sumériennes, Code de Hammurabi, Lois assyriennes, hittites, Code biblique).* París, 1944.
LIPIN, L.A., STRUVE, V.V. *Akkadischij (Vavilonio-assirijskij) jazik.* Leningrado, 1957 (En ruso).
MAON, P. «Notes sur la responsabilité dans le Code de Hammurabi», *Stud. E. Volterra,* 6, 1969, pp. 491-527.
MARI, F. *Il Codice di Hammurabi e la Bibbia.* Roma, 1903.
MEEK, T.J. «The Assyndeton Clause in the Code of Hammurabi», JNES, 5, 1946, pp. 64-72.
MEEK, T.J. «A new interpretation of the Code of Hammurabi § 117-119». JNES, 7, 1948, pp. 180-183.
MEEK, T.J. «The Explicative Pronoun *šu/ša* in the Code of Hammurabi», *ArOr.,* 18, 4 (V), 1950, pp. 78-81.

MEEK, T.J. «The Code of Hammurabi». ANET (J.B. Pritchard), 1974, 3.ª reedic. pp. 163-180.

MEISSNER, B. *Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachawissenschaft*. III. Leipzig, 1908.

MÜLLER, D.H. *Die Gesetze Hammurabis*. Viena, 1903.

MÜLLER, D.H. *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhaltnis zur Mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*. Amsterdam, 1975.

NASTER, P. «La ligne double dans le Code de Hammurabi», *ArOr.*, 17, 2, 1949, pp. 205-209.

NASTER, P. «Les articles du Code Babylonien traitant de l'irrigation». LM, 68, 1955, pp. 137-144.

NASTER, P. «Les articles du Code de Hammurapi sur le dépiquage (§ 268-270) et parallèles iconographiques égyptiens», OLP, 9, 1978, pp. 21-26.

NASTER, P., MISSOTTEN, L. «Der Augenarzt in den Gesetzen Hammurapis (§ 215-218, 220). *XXVIIIe. Recontre Assyriologique Internationale in Wien*. 1981). Horn, 1982. AfO, 19. pp. 317-324.

NOUGAYROL, J. «Le prologue du Code de Hammurabi d'après une tablette inédite du Louvre», RA, 45, 1951, pp. 67-79.

NOUGAYROL, J. «Les fragments en pierre du Code hammourabien». JA, 245, 1957, pp. 339-366; 246, 1958, pp. 143-155.

OPPENHEIM, L. «Die Rolle der T-Formen im Codex Hammurapi», WZKM, 40, 1933, pp. 181-200.

OETTLI, D.S. *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels*. Leipzig, 1903.

PAULA, E.S. DE. «Hammurabi e o seu Código», RevH. 27, 1963, pp. 257-270.

PETSCHOW, H. «Zur Systematik und Gesetzestechnik im Codex Hammurabi», ZA, 57, 1965, pp. 146-172.

PFEIFFER, R.H. «The influence of Hammurabi's Code outside of Babylonia». *XXIV Orientalisten Kongress*. Munich, 1957, pp. 148-149.

POHL, A. FOLLET, R. *Codex Hammurabi. Transcriptio et versio latina*. Roma, 1950. 3.ª edic.

RABINOWITZ, J.J. «Section 7 of the Code of Hammurapi. Light on proposition in the Talmud». BIES, 16, 3-4, 1950, pp. 26-28.

RAPAPORT, I. *A new interpretation of §§ 6-8 of the Code of Hammurabi a critical study of a group of Old Babylonian laws*. Melburne, 1967.

REINER, E.«Hammurapi, god of kings? (CH. iii, 16)». RA, 64,1, 1970, p. 73.

RENGER, J. «Hammurapis Stele "König der Gereschtigkeit"», WO, 8, 1976, pp. 228-235.

ROSEN, B.L. «Some notes on Eshnunna Laws 20 and 21 and a Legal Reform in the Laws of Hammurapi», RA, 71, 1977, pp. 35-38.

SAPORETTI, C. *Le leggi della Mesopotamia*. Florencia, 1984.

SCHEIL, V. *Mémoires de la Délegation en Perse. IV. Textes élamites-sémitiques*. 2.ª ser. París, 1902. (Transcripción y traducción francesa del Código de Hammurabi. Es la edición príncipe de tal obra).

SCHEIL, V. *La loi de Hammourabi (vers 2000 av. J—C)*. París, 1906, 3.ª edic.

SCHEIL, V. «Notules. LXIV. Sur une tablette de Suse portant un fragment du Code de Hammurabi», RA, 18, 1921, pp. 147-149.

SCHRÖDER, O. *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts*. Leipzig, 1920.

SCHUPFER, F. «La legge di Hammurabi, re di Babilonia e il diritto babilonese nei secoli della prima dinastia a. 2225-1926 a. C.», *Memorie dei Lincei*. AANL, ser. 5.ª, XVI, fasc. 8. Roma, 1922.

SALONEN, A. *Hammurabi lait*. Porvoo, 1951.

SODEN, W. VON. «Kleine Beiträge zum Verständnis der Gesetze Hammurabis und Bilalamas», *ArOr.*, 17, 2, 1949, pp. 359-373.

SOLLBERGER, E. «A new fragment of the Code of Hammurapi». ZA, 56, 1964, pp. 130-132.

SZLECHTER, E. «L'affranchissement en droit suméro-akkadien», RIDA, 1, 1952, pp. 125-195.

SZLECHTER, E. «Le colonat partiaire à Suse et le Code de Hammurabi», RA, 55, 1961, pp. 113-134.

SZLECHTER, E. «Les fragments du Code de Hammurapi»: IVRA, 22, 1971, pp. 1-82.

SZLECHTER, E. «Le Code de Hammurapi, I—II», *Stud.Doc.Hist.Iuris*. 40, 1974, pp. 329-40; 42, 1976, pp. 303-400.

SZLECHTER, E. *Codex Hammurapi.*. Roma, 1977.

TAMOSATIS, A., KAIRYS, J. *Hammurabio Istatymos*. Kaúnas, 1938.

UNGNAD, A.«Zur Syntax der Gesze Hammurabis», ZA, 17, 1903, pp. 353-378; 18, pp. 1-67.

UNGNAD, A. *Keilschriftexte zu der Gesetze Hammurapis*. Leipzig, 1909.

UNGNAD, A., GRESSMANN, H. *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Tubinga, 1909.

VINCENT, G.E. «The Laws of Hammurabi», AJS, 9, 1904, pp. 737-754.

VANDEN DRIESSCHE, J. «À propos de la sanction de l'homicide et des dommages corporels dans le Code d'Hammurabi». *Akkadica*. 13, 1979, pp. 16-27.

VANDEN DRIESSCHE, J. «La peine de mort et les chatiments corporels dans le Code d'Hammurabi». *Akkadica*. 19, 1980, pp. 1-37.

VOLKOV, I.M. *Zákony vavilonskago tsaria Khamurabi*. Moscú, 1914 (En ruso).

VOSTÉ, G.M. «Il Codice di Hammurapi nel 40.° della scoperta e in me-

moria del descifratore il P.V. Scheil», *Angelicum*. 18, 1941. pp. 178-195.
WEIDNER. E. «Drei neue Fragmente des Kodex Ḫammurapi aus neusasyrischer Zeit», AfO, 16. 1953. pp. 323-324.
WEIHER. E. VON. «Bemerkungen zu § 2 KH und zur Anwendung des Flussordals», ZA. 71. 1981, pp. 95-102.
WINCKLER. H. *Die Gesetze Hammurabis, königs von Babylon um 2250 v. Chr. das älteste Gesetzbuch der Welt*. Leipzig, 1906, 4.° edic.
WISEMAN. D.J. The Laws of Hammurabi again», JSS. 6, 1962, pp. 161-172.
WOHLFROMM. E. *Untersuchungen zur Syntax des Codex Hammurabi's*. Leipzig, 1910.

B) SOBRE ASPECTOS COMPLEMENTARIOS

ARNAUD. D. «La législation de l'eau en Mésopotamie», *L'homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient, II. Aménagements hydrauliques*. Lyon, 1982. pp. 45-59.
BOECKER. H.J. *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient*. Neukirchen 1976.
BONNIN. J. *L'eau dans l'antiquité*. París, 1984.
BORGER. R. «Marduk-zâkir-šumi I und der Kodex Ḫammurapi», *Or.*, 34. 2, 1965, pp. 168-169.
BOSON. G. «Un contratto babilonese dell'epoca di Hammurabi», *Aegyptus*. 22. 1942, pp. 266-269.
BOTTÉRO, J. «Désordre économique et annullation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne» JESHO. 4. 2. 1961. pp. 113-164.
BOTTÉRO. J. «L'ordalie en Mésopotamie ancienne». ASNSP *Classe Let. Fil.* 11/4, 1981. pp. 1005-1067.
BOYER. G. «Le caractère contractuel de la vente dans l'ancien droit babylonien ». RHD. 4.ª s., IV. 1925, pp. 28-29.
BOYER. G. *Contribution à l'histoire juridique de la Ie. dynastie babylonienne*. París, 1928.
BOYER. G. «De la science juridique et de sa méthode dans l'ancienne Méspotamie». *Semitica*. 4, 1951-1952. pp. 5-11.
BOYER. G. «Nature et formation de la vente dans l'ancien droit babylonien», RIDA, 2. 1953, pp. 45-86.
BOYER. G. «Sur quelques emplois de la fiction dans l'ancien Droit oriental», RIDA. I, Bruselas. 1954. pp. 73-100.
BOYER. G. «La Preuve dans les anciens droits du Proche-Orient». *Rec. Soc.J. Bodin*, 16, 1964, pp. 61-87.
CARDASCIA. G. «Le statut de l'étranger dans la Mésopotamie ancienne», *Rec. Soc.J. Bodin*, 9, 1958. pp. 105-117.

CARDASCIA, G. «Le statut de la femme dans les droits cunéiformes», *Rec. Soc.J. Bodin*, 11, 1959, pp. 79-94.

CARDASCIA, G. «Le concept babylonien de la proprieté», RIDA, VI, 1959, pp. 19-32.

CARDASCIA, G. «La transmission des sources juridiques cunéiformes», RIDA, VII, 1960, pp. 31-50.

CARDASCIA, G. «La place du talion dans l'histoire du droit pénal à la lumière des droits du Proche-Orient ancien», *Mél.J. Dauvillier*, 1979, pp. 169-183.

CARDASCIA, G. «Egalité et inegalité des sexes en matière d'atteinte aux moeurs dans le Proche-Orient ancien», WO, 11, 1980, pp. 7-16.

CARDASCIA, G. «Les villes de Mésopotamie. Institutions économiques et sociales», *Rec.Soc.J. Bodin*, 7, 1983, pp. 51-61.

COCQUERILLAT, D. «Les prébendes patrimoniales dans les temples à l'époque de la Ie. dynastie de Babylone», RIDA, II, 1955, pp. 39-106.

COCQUERILLAT, D. «Aperçus sur la phéniciculture en Babylonie à l'époque de la Ie. Dynastie de Babylone«, JESHO, 10, 1967, pp. 161-223.

CUQ, E. «Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne», RA, 7, 2, 1910.

CUQ, E. *Études sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*. París, 1929.

DALLEY, S. «Old Babylonian Dowries», *Iraq*, 42, 1980, pp. 53-74.

DAVID, M. «Le Code de Hammurabi et la notion babylonienne de destin», *ArOr*. 15, 1944, pp. 314-351.

DAVID, M. «Sur la pensée juridique babylonienne», RPhFE, 4-6, 1955, pp. 180-185.

DJAKONOV, I.M. «Zakony Vavilonii Assirii i Chettskovo carstwa», VDI, 1952.

DJAKONOV, I.M. «Adoption oder legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund». OA, 8, 2, 1969, pp. 87-119.

DRIVER, J.C., MILES, J.C. «The SAL-ZIKRUM. "Woman-Man in Old-Babylonian Texts», *Iraq*, 6, 1939, pp. 66-70.

EILERS, W. «Réflexions sur les origines du droit en Mésopotamie». RHD, 1973, pp. 195-216.

ELLIS, M. DE J. «An Old Babylonian Adoption contract from Tell Harmal». JCS, 27, 1975, pp. 130-151.

EPSZTEIN, L. *La justice sociale dans le Proche—Orient ancien et le peuple de la Bible*. París, 1983.

FARBER, H. «A Price and Wage study for Northern Babylonian during the Old Babylonian Period», JESHO, 21, 1978, pp. 1-51.

FENSHAM, F. CH. «Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern legal and wisdom Literature», JNES, 21, 2, 1962, pp. 129-139.

FINKELSTEIN, J.J. «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes"», JCS, 15, 1961, pp. 91-104.

FINKELSTEIN, J.J. «Cutting the *sissiktu* in Divorce Proceedings», WO, 8, 1976, pp. 236-240.

FRANKFORT, H. *Kingship and the gods*. Chicago, 1978 (Hay traducción española de la de 1948 en Madrid. 1976 y 1981).

GALLERY, M.L «Service Obligations of the *kezertu*-women», *Or.*, 50, 1981, pp. 333-338.

GELB, I.J. «Homo ludens in Early Mesopotamia», *StOr.*, 46, 1975, pp. 43-76.

GELB, I.J. «Measures of Dry and Liquid Capacity», JAOS, 102, 1982, pp. 585-590.

GOETZE, A. «Mesopotamian Laws and the Historian», JAOS, 69, 1949, pp. 115-120.

GRAEVE, M.Ch. DE. *The Ships of the Ancient Near-East (c.2000 B.C.)*. Lovaina, 1981.

GREENGUS, S. «The Old Babylonian Marriage Contract», JAOS, 89, 1960, pp. 505-532.

GREENGUS, S. «Old Babylonian Marriage, Ceremonies and Rites», JCS, 20, 1966, pp. 55-72.

HAASE, R. «Körperliche Strafen in den altorientalischen Rechtssammlungen. Ein Beitrag zum altorientalischen Strafrecht», RIDA, X, 1963, pp. 55-75.

HARRIS, R. «Old Babylonian Temple Loans», JCS, 14, 1960, pp. 126-137.

HARRIS, R. «The organization and administration of the Cloister in Ancient Babylonia», JESHO, 6, 1963, pp. 121-157.

HARRIS, R. «The *Naditu*-Woman», *Stud.A.L. Oppenheim*, 1964, pp. 106-135.

HARRIS, R. *Ancient Sippar. A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894-1595 B.C)*. Estambul, 1975.

HEINRICH, E. *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien*. Berlín, 1982. 2 vols.

HELBAEK, H. «Ecological effects of irrigation in Ancient Mesopotamia», *Iraq*, 22, 1960, pp. 186-196.

JACKSON, B.S. «Principles and Cases: The Theft Laws of Hammurabi», IJ, 7, 1972, pp. 161-170.

JOHNS, C.H.W. *The relations between the laws of Babylonia and the laws of the Hebrew peoples*. Londres, 1914 (Reimp. 1980).

KAISER, O. *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*, I, 1. Gütersloh, 1982.

KLENGEL, H. (Ed.). *Beiträge zur sozialen Struktur des alten Vorderasien*. Berlín, 1971.

KLIMA, J. *Untersuchungen zum altbabylonischen Erbrecht*. Praga, 1940.

KLIMA, J. «La position succesorale de la fille dans la Babylonie ancienne», *ArOr*. 18, 3, (IV), 1950, pp. 150-186.

KLIMA, J. «Einige Bemerkungen zur Regelung des Kaufes nach den vorhammurapischen Gesetzen», RIDA, II, 1953, pp. 87-108.

KLIMA, J. «Einige Bemerkungen zum Sklavenrecht nach den vorhammurapischen Gesetzesfragmenten», *ArOr*., 21, 1, 1953, pp. 143-152.

KLIMA, J. «Le droit commercial dans la péripherie de la sphère mésopotamienne», RIDA, XVI, 1969, pp. 21-29.

KLIMA, J. «La perspective historique des Lois hammourabiennes», CRAI. 1972, pp. 297-317.

KLIMA, J. «Les données juridiques dans les prologues et épilogues des lois mésopotamiennes», RHD, 74, 1975, pp. 575-595.

KLIMA, J. «Landwirtschaftliche Regelungen in den vorhammurapischen Gesetzen», *ArOr*., 47, 1979, pp. 21-32.

KLIMA, J. «Zur gesellschaftlichen Relevanz der Hammurapischen Gesetze», *Stud.I.M.Djakonov*, 1982, pp. 174-195.

KLIMA, J. «Les esclaves dans la societé hammurapienne«, *Stud.C. Sanfilippo*, 2, 1982, pp. 273-284.

KLIMA, J. «La communauté rurale dans la Babylone ancienne», *Rec.Soc. J. Bodin*, 41, 1983, pp. 107-132.

KOMOROCZY, G. «Zur Frage des Periodizität des altbabylonischen *misharum* Erlässe», *Stud.I.M. Djakonov*, 1982, pp. 196-205.

KORNFELD, V. «L'adultère dand l'Orient antique». RB, 57, 1950, pp. 92-109.

KRAUS, F.R. *Vom mesopotamischen Menschen der altbabylonischen Zeit und seiner Welt*. Amsterdam, 1973.

KRAUS, F.R. «Der Palast, Produzent u. unternehmer im königreiche Babylon nach Hammurabi (ca. 1750-1600 v. Chr.)», STEANE, II,1979, pp. 423-434.

LAERE, R. VAN «Techniques hydrauliques en Mésopotamie ancienne», OLP, 11, 1980, pp. 11-53.

LANDSBERGER, B. «Bemerkungen zur altbabylonischen Briefliteratur», ZDMG, 69, 1915, pp. 491-528.

LANDSBERGER, B. *The date palm and its by-products according to the cuneiform sources*. Graz, 1967 (AfO, 17).

LEEMANS, W.F. *The Old-babylonian Merchant. His business and his social position*. Leiden, 1950.

LEEMANS, W. F. «The rate of interest in Old-Babylonian times», RIDA, 3er A., 5, 1950, pp. 7-34. (*Mélanges F. De Visscher*, IV).

LEEMANS, W. F. «Legal and administrative documents of the time of Hammurabi and Samu-iluna», *Pub.* IDR, 17, 1959, pp. 287-296.

LEEMANS, W. F. «La fonction des sceaux apposés à des contrats vieux babyloniens», *Zikir shumim*, 1982, pp. 219-244 *(Assyr. Stud. pres.to F.R. Kraus)*.

LEEMANS, W. F. «Trouve-t-on des Communautés rurales dans l'ancienne Mésopotamie?», *Rec.Soc.J. Bodin*, 41, 1983, pp. 43-106.

MENDELSOHN, I. «Free Artisans and Slaves in Mesopotamia», BASOR, 89, 1943, pp. 25-29.

MENDELSOHN, I. *Slavery in the Ancient Near Eastern*. Nueva York, 1949.

MENDENHALL, G. E. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgo, 1955.

MOORTGAT, A. *Die Kunst des Alten Mesopotamien: Babylon und Assur*. vol. 2. Köln, 1985.

MOSCATI, S. (Dir.). *L'Alba della civiltà. Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente Antico*. 3 vols. Turín, 1976.

OATES, J. *Babylon*. Londres, 1979 (Hay traducción italiana en Roma, 1984).

OPPENHEIM, A. L. «Akkadian *pul(u)ḫ(t)u* and *melammu*». JAOS, 63, 1943, pp. 31-34.

PELÁEZ DEL ROSAL, J. *El divorcio en el Derecho del Antiguo Oriente*. Salamanca, 1982.

PETSCHOW, H. «Zur Unwirksamkeit verbotener Rechtsgeschäfte im altbabylonischen Recht». ZA, 54. 1961. pp. 197-200.

POEBEL, A. *Babylonian Legal and Business Documents from the time of the First Dynasty of Babylon*. Filadelfia, 1909.

POSTGATE, J. N. «Some Old Babylonian Shepherds and their Flocks», JSS, 20, 1975, pp. 1-18.

PRAAG, A. VAN. *Droit matrimonial assyro-babylonien*. Amsterdam, 1945.

PREISSER, W. «Zur rechtlichen Natur der altorientalischen "Gesetze"». *Fest.K. Engisch*, 1969, pp. 17-36.

PROOSDIJ, B. A. VAN. *Šar mešarim*. titre des rois babyloniens comme législateurs». *Symb.vOven*. 1946, pp. 29-35.

RENGER, J. «Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit», ZA, 58, 1967, pp. 110-188.

RENGER, J. «Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit», ZA, 59, 1969, pp. 104-230.

RENGER, J. «Wrongdoing and its sanctions». JESHO, 20.1, 1977, pp. 65-77.

RENGER, J. «Interaction of Temple, Palace and "Private Enterprise" in the Old Babylonian Economy», STEANE, I, 1979, pp. 249-256.

ROTH, M. T. «The scholastic exercice "Laws about rented oxen"». JCS, 32, 3, 1980, pp. 127-146.

SALONEN, A. *Nautica Babyloniaca*. Helsinki, 1942. (*StOr.*, 11/I).

SALONEN, A. *Agricultura Mesopotamica nach sumerisch-akkadischen Quellen*. Helsinki, 1968.

SAN NICOLÒ, M. *Die Schlussklauseln der altbabylonischen Kaf-und Tauschverträge*. Munich, 1922.

SAN NICOLÒ, M. *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche des Keilschristlichen Rechtsquellen*. Oslo, 1931.

SAPORETTI, C. «Taglione e contrasppasso nelle leggi mesopotamiche». *Atti St.Sang.Antr. Lett.Crist.* (Fr. Vattioni), I, 1983, pp. 13-28.

SCHORR, M. *Urkunden des altbabylonischen Zivil-und Prozessrechts*. Leipzig, 1913 (VAB, 5).

SELMS, A. VAN. «The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law», *ArOr.*, 18, 4, 1950. pp. 321-330.

SNELL, D. C. *Ledgers and prices. Early Mesopotamian merchant accounts*. New Haven-Londres, 1982.

SODEN, W. VON «Ein zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau», ZA, 49, 1950, pp. 151-194.

SODEN, W. VON. «Zum akkadischen wörterbuch», *Or.*, 20, 1951, pp. 151-165.

SODEN, W. VON. «Muškenum und die Mawâlī des frühen Islam», ZA, 56, 1964, pp. 133-141.

SPEISER, E. A. «Authority and Law in Mesopotamia», *Suppl.* JAOS, 74, 3, 1954, pp. 8-15.

SPEISER, E. A. «The muškēnum», *Or.*, 27, 1958, pp. 19-28.

SPEISER, E. A. *Cuneiform Law and the History of Civilization*. Filadelfia 1963.

STOL, M. «*Kallatum* Klosterfrau». RA, 73, 1979, p. 91.

STOL, M. «A Cadastral Innovation by Hammurabi», *Zikir shumim*, 1982, pp. 350-358 *(Assyr. Stud. pres. to F. R. Kraus)*.

STONE, E. C. «The Social Role of the nadîtu women in Old Babylonian Nippur», JESHO, 25, 1982, pp. 50-70.

SZLECHTER, E. «Essai d'explication des clauses: *muttatam gullabu, abbuttam shakânu* et *abbuttam gullubu*». *ArOr.*, 17, 2, 1949, pp. 391-418.

SZLECHTER, E. «La nature juridique de la clause *qaqqadam kullu-rēšam kullu*», RIDA, 3ᵉʳ. A. 5, 1950, pp. 477-507.

SZLECHTER, E. «Les anciennes codifications en Mésopotamie», RIDA, IV, 1957, pp. 73-92.

SZLECHTER, E. «De quelques considérations sur l'origine de la propriété foncière privée dans l'Ancien Droit Mésopotamien», RIDA, V, 1958, pp 121-136.

SZLECHTER, E. «La nature juridique de la clause *ana qabê* en droit babylonien», RIDA, VI, 1959, pp. 77-105.

SZLECHTER, E. «Le régime des sûretés personnelles à l'époque de la première dynastie de Babylone», RIDA, X, 1963, pp. 77-90.

SZLECHTER, E. «Effets de la captivité en droit assyro-babylonien», RA, 57, 1963, pp. 181-192.
SZLECHTER, E. «Effets de l'absence (volontaire) en Droit assyro-babylonien», *Or.*, 23, 1965, pp. 289-311.
SZLECHTER, E. «La "loi" dans la Mésopotamie ancienne», RIDA XII, 1965, pp. 55-77.
SZLECHTER, E. «Des droits succesoraux dérivés de l'adoption en droit babylonien», RIDA, XIV, 1967, pp. 79-106.
SZLECHTER, E. «À propos du droit succesoral suméro-babylonien», *Rom.*, 8, 1967, pp. 223-249.
SZLECHTER, E. «La procédure accusatoire en droit suméro-babylonien», RIDA, XVI, 1969, pp. 73-102.
SZLECHTER, E. «L'interpretation des lois babyloniennes», RIDA, XVII, 1970, pp. 81-115.
SZLECHTER, E. «Le statut juridique de la veuve dans la Mésopotamie ancienne», ZDMG, *Suppl.* II, 1974, pp. 45-61.
SZLECHTER, E. «Le louage de maison en droit babylonien», *Rend.I.Lomb.*, 109, 1975, pp. 242-251.
SZLECHTER, E. «Délits mettant en cause les liens conjugaux et familiaux en Droit sumérien et babylonien», RIDA, 32, 1985, pp. 68-95.
WALTERS, S. D. «The Sorceress and her apprentice», JCS, 33, 1970, pp. 27-38.
WEINFELD, M. «Judge and Officer in Ancient Israel and in the Ancient Near East», *Isr.Or.St.*, 7, 1977, pp. 65-76.
WESTBROOK, R. *Old Babylonian Marriage Law*. Yale, 1982, 2 vols.
WILCKE, C. «Noch einmal: *shilip rêmim* und die Adoption *ina meshu*. Neue und alte einschlägige Texte», ZA, 71, 1981, pp. 87-94.
YARON, R. «Redemption of Persons in the Ancient Near East», RIDA, VI, 1959, pp. 155-176.

E) SOBRE HAMMURABI Y SU ÉPOCA

BRONGER, H. A. *Hammurabi*. La Haya, 1949.
CHARPIN, D. «Remarques sur l'administration paléobabylonienne sur les succeseurs d'Hammurapi», JAOS, 100, 4, 1980, pp. 461-471.
DUSSAUD, R. «Ex-voto au dieu Amourrou pour la vie de Hammurabi (Musée du Louvre)», MP, 33, 1933, pp. 1-10.
FINKELSTEIN, J. J. «The Genealogy of the Hammurapi Dynasty», JCS, 20, 3-4, 1967, pp. 96-118.
FISH, T. «Letters of Hammurabi to Samaš-hazir», MCS, 1, 1951, pp. 1-12.

GADD, C. J. «Hammurabi and the end of his Dinasty», CAH, II, 1, 1980 (3.ª ed.), pp. 176-227.

GADD, C. J., LEGRAIN, L., SMITH, S. *Royal Inscriptions*. Londres, 1928.

GELB, I. J. «A new Clay-Nail of Hammurabi», JNES, 7, 4, 1948, pp. 267-271.

HARRIS, R. «On the process of secularization under Hammurapi», JCS, 15, 4, 1961, pp. 117-120.

HARRIS, R. «Some Aspects of the Centralisation of Realms under Hammurapi and his succesors», JAOS, 88, 1968, pp. 727-732.

HELD, M. «A Faithful Lover in an Old Babylonian Dialogue», JCS, 15, 1, 1961, pp. 1-26.

JEAN, Ch. F. «Hammurapi d'après des lettres inédites de Mari», RA, 35, 2, 1938, pp. 107-114.

KÄRKI I. *Die sumerischen und akkadischen Königschriften der altbabylonischen Zeit. II. Babylon*. Helsinki, 1983. (*StOr.*, 55/1).

KIENAST, B. «Der Weg zur Einheit Babyloniens unter staatrechtlichen Aspekten», *Or.*, 42, 1973, pp. 489-501.

KING, L. W. (Ed.) *The letters and inscriptions of Hammurabi, king of Babylon, about B.C. 2200, to wich are added a series of letters of other kings of the first dynasty of Babylon*. Londres, 1899-1900. 2 vols. (Reimpr. en 1976).

KLENGEL, H. «Hammurapi von Babylon und seine Nachfolger im altbabylonischen onomastikon», JCS, 28, 3, 1976, pp. 156-160.

KLENGEL, H. *Hammurapi von Babylon und seine Zeit*. Berlín, 1977. 2.ª edic.

KUPPER, J. R. «Nouvelles lettres de Mari relatives à Hammurabi de Babylone», RA, 42, 1948, pp. 35-52.

LAMBERT, W. G. «Another Look at Hammurapi's Ancestors», JCS, 22, 1968, pp. 1-2.

LEEMANS, W. F. *Legal and administrative documents of the time of Hammurabi and Samsuiluna* (SLB, I, 3). Leiden, 1960.

LEEMANS, W. F. «King Hammurapi as Judge», *Symb.Iur.Hist.M.David*. II, 1968, pp. 105-128.

LIAGRE BÖHL, F. M. Th. DE «King Hammurabi of Babylon in the setting of his time (About 1700 B.C.)», *OpMin.*, 1953, pp. 339-363.

MALAMAT, A. «King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies», JAOS, 88, 1968, pp. 163-173.

MEISSNER, B. *Könige Babyloniens und assyriens*. Leipzig, 1926.

MORGAN, B. E. «Dated texts of the reign of Hammurabi», MCS, 3, 1953, pp. 36-41.

MORGAN, B. E. «The Year-Formulae of the First Dynasty of Babylon», MCS, 4, 1954, pp. 24-77.

SCHEIL, V. «La chronologie rectifiée du règne de Hammourabi», MAIB, 39, 1914, p. 111.

SCHMÖKEL, H. «Ḫammurabi und Marduk», RA, 53, 3, 1959, pp. 183-204.

SCHMÖKEL, H. *Hammurabi von Babylon*. Munich, 1958 (Hay traducción italiana en Bolonia, 1965).

SJÖBERG, A. «Ein Selbstpreis des Königs Ḫammurabi von Babylon», ZA, 54, 1961, pp. 51-70.

SJÖBERG, A. «Prayers for King Ḫammurabi of Babylon». *Or.Relig.* I, 1972, pp. 58-71.

SODEN, W. VON. «Ein zwiegespräch Ḫammurabis mit einer Frau», ZA, 49, 1950, pp. 151-194.

SOLLBERGER, E., KUPPER, J. R. *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*. París, 1971.

SZLECHTER, E. «Les empires mésopotamiens», *Rec.Soc.J.Bodin*, 31, 1973, pp. 95-133.

THUREAU-DANGIN, F. *Lettres et Contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*. París, 1910.

THUREAU-DANGIN, F. «La corresponde de Hammurapi avec Šamaš-ḫâṣir», RA, 21, 1924, pp. 1-58.

UNGNAD, A. *Babylonische Briefe aus der Zeit der Ḫammurapi-Dynastie*. Leipzig, 1914.

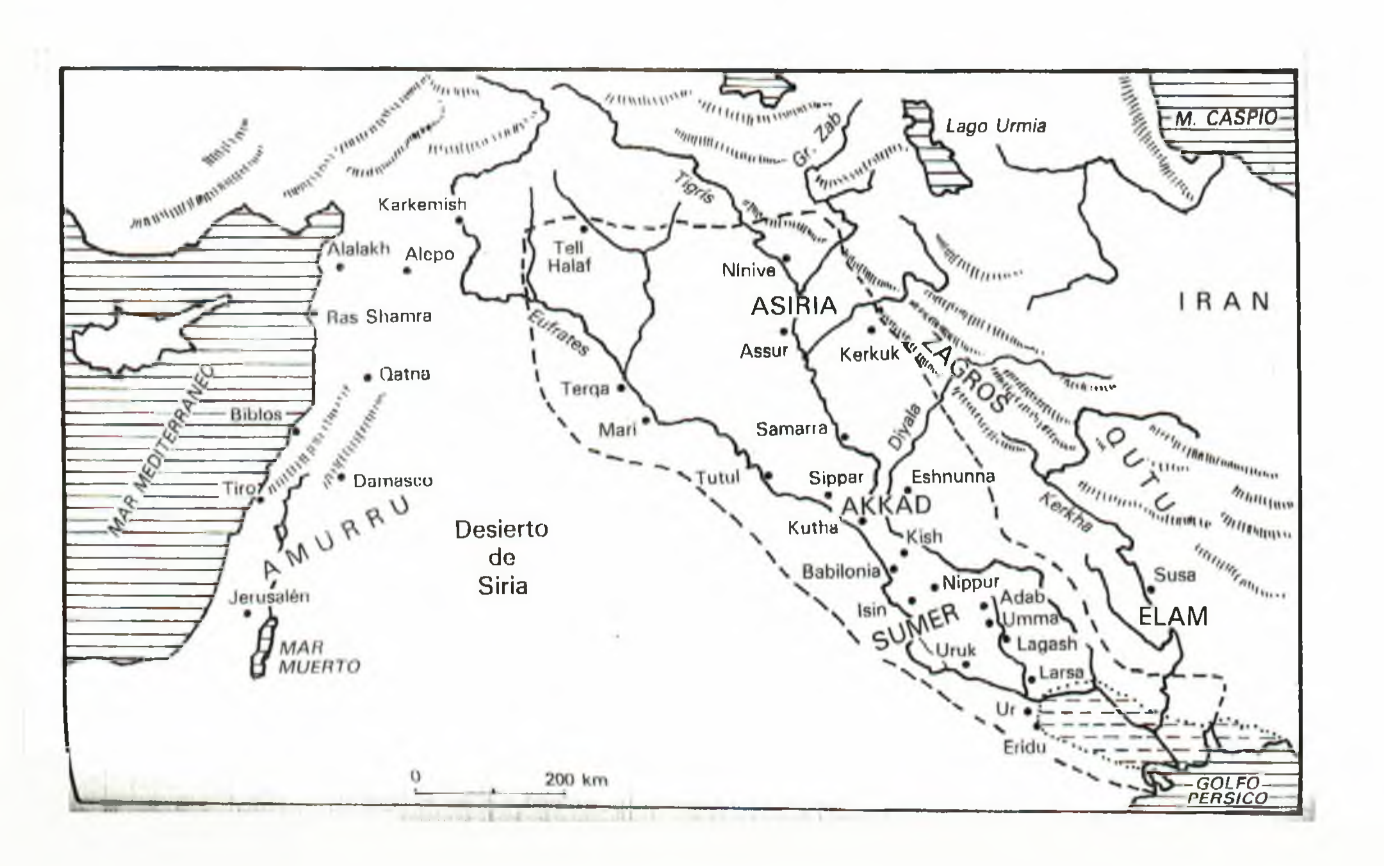
UNGNAD, A. *Babylonian Letters of the Hammurapi Period* (ZVR, 36). Filadelfia, 1915.

UNGNAD, A. *König Hammurapis Briefe (2123-2081 v. Chr.)*. Berlín, 1919.

UNGNAD, A. «Urkunden aus der Zeit des Reiches von Larsa und der Ḫammurapi Dynastie», ZA, 36, 1925, pp. 89-100.

WATERMAN, L. *Business Documents of the Hammurapi Period from the British Museum*. Londres, 1916.

WEITEMEYER, M. *Some aspects of the hiring of workers in the Sippar region at the time of Hammurabi*. Copenhague, 1962.


M. CASPIO
Lago Urmia
Gr. Zab
Tigris
Karkemish
Alalakh
Alepo
Tell Halaf
Nínive
ASIRIA
IRAN
Ras Shamra
Eufrates
Assur
Kerkuk
ZAGROS
Qatna
Terqa
Biblos
Mari
Samarra
Diyala
QUTU
MAR MEDITERRANEO
Tiro
Damasco
Tutul
Sippar
Eshnunna
AMURRU
AKKAD
Kerkha
Desierto de Siria
Kutha
Kish
Babilonia
Nippur
Susa
Jerusalén
Isin
Adab
Umma
ELAM
SUMER
MAR MUERTO
Uruk
Lagash
Larsa
Ur
Eridu
0
200 km
GOLFO PERSICO

CODIGO DE HAMMURABI



(PRÓLOGO)

ANV.

I Cuando el sublime Anum[1], rey de los Anunnaku[2], (y) Enlil[3], señor de los cielos y de la tierra, el cual decide los destinos del País[4], determinaron para Marduk[5], el primogénito de Enki[6], la divina soberanía sobre la totalidad del género humano, (cuando) le hubieron magnificado entre los Igigu[7], (cuando) hubieron proclamado el sublime nombre de Babilonia[8] (y) lo hubieron hecho preponderante en las cuatro regiones del mundo[9], (cuando) hubieron establecido para él (Marduk), en medio de ella, una eterna realeza, cuyos fundamentos están tan definitivamente asentados[10] como los de los cielos y de la tierra, entonces Anum y Enlil me señalaron[11] a mí, Hammurabi[12], príncipe piadoso, temeroso de mi dios, para proclamar el derecho en el País, para destruir al malvado y al perverso, para impedir que el fuerte oprimiera al débil, para que me elevara, semejante a Šamaš[13], sobre los cabezas negras[14] e iluminara el País (y) para asegurar el bienestar de las gentes[15].

(Yo soy) Hammurabi, el pastor[16], el elegido de Enlil; (soy) el que amontona opulencia y prosperidad; el que provee abundantemente toda suerte de cosas para Nippur-Duranki[17]; (soy) el piadoso proveedor del Ekur[18]; el poderoso rey que ha restaurado en su lugar Eridu[19]; que ha purificado

II el culto del Eabzu[20].

(Soy) el que tempestea [21] en las cuatro regiones (del mundo); el que magnifica el nombre de Babilonia; el que contenta el corazón de Marduk, su señor; el que todos los días se halla (al servicio del) Esagil [22].

(Soy) descendiente de realeza [23], a quien ha creado Sin [24]; el que ha motivado la prosperidad de Ur [25]; el humilde suplicante que ha proporcionado la abundancia al Ekišnugal [26].

(Soy) el rey juicioso [27], obediente a Šamaš, (soy) el poderoso; el que ha consolidado los cimientos de Sippar [28]; el que viste de verdor la capilla [29] de Aya [30]; el que ha regulado [31] (los ritos d) el Ebabbar [32], que es como la mansión de los cielos.

(Soy) el héroe que otorga gracia a Larsa [33]; el que ha renovado el Ebabbar [34] para Šamaš, su aliado [35]; el señor que ha hecho vivir a Uruk [36]; el que ha suministrado a sus gentes las aguas de la opulencia [37]; el que ha erigido a lo alto la cúspide del Eanna [38]; el que ha acumulado ilimitadamente riquezas para Anum y para Ištar [39].

(Soy) el protector del País, el que ha vuelto a reunir a las gentes dispersas de Isin [40]; el que hace rebosar de riqueza el Egalmaḫ [41].

(Soy) dragón de reyes [42], hermano pequeño de Zababa [43]; el que ha asentado sólidamente los cimientos de Kiš [44]; el que ha envuelto de esplendor el Emeteursag [45]; el que ha concebido la ordenanza de los solemnes ritos de Ištar; el que cuida del Ḫursagkalamma [46].

(Soy) red [47] contra los enemigos, a quien Erra [48], su compañero, hace alcanzar lo que desea; (soy) el que ha hecho
III preeminente a Kutha [49]; el que dispensa generosamente toda cosa para Mešlam [50].

(Soy) el fiero toro [51] que cornea a los enemigos; el favorito de Tutu [52]; el que ha llevado la alegría a Borsippa [53]; el piadoso que no descuida el Ezida [54].

(Soy) el dios [55] de los reyes, el que conoce la sabiduría [56];

el que extiende los cultivos de Dilbat [57]; el que llena los silos para Uraš [58], el esforzado.

(Soy) el señor, digno del cetro y de la corona, a quien ha perfeccionado la prudente Mama [59]; el que ha fijado las reglas de Keš [60]; el que proporciona espléndidamente sagrados banquetes para Nintu [61].

(Soy) el prudente, el perfecto, el que facilita pastos y abrevaderos para Lagaš [62] y Girsu [63]; el que ofrece imponentes oblaciones para el Eninnu [64]; (soy) el que captura a los enemigos; el favorito de Telitum [65]; el que ha consumado los oráculos de Zabalam [66]; el que alegra el corazón de Ištar [67].

(Soy) el intachable príncipe cuyas plegarias [68] Adad [69] conoce; (soy) el que sosiega el corazón de Adad, el (valiente) guerrero, en Bītkarkara [70]; el que no cesa de disponer aderezos en el Eudgalgal [71].

(Soy) el rey que da la vida a (la ciudad de) Adab [72]; el que protege el templo Emaḫ [73]; el campeón de los reyes, el
IV combatiente sin igual; el que ha concedido la vida a Maškan-šapir [74]; el que da de beber con prodigalidad a (su templo) Meslam [75].

(Soy) el muy sabio gobernador, el que ha alcanzado la fuente de la sabiduría; el que ha salvado a las gentes de Malgum [76] de la catástrofe [77]; el que ha asentado sólidamente su población en la abundancia; (soy) el que, para Enki y Damgalnunna [78], que magnifican su realeza, ha decretado para siempre espléndidos sacrificios.

(Soy) el primero de los reyes; el que ha doblegado los establecimientos del Eufrates [79] con el signo de Dagan [80], su creador; el que ha perdonado a las genes de Mari [81] y de Tutul [82].

(Soy) el príncipe piadoso, el que ha hecho brillar el rostro de Tišpak [83]; el que dispone sagradas ofrendas para Ninazu [84]; el que ha salvado a sus gentes de la desgracia [85]; el que les ha asegurado, apaciblemente, sus fundaciones en medio de Babilonia.

(Soy) el pastor de pueblos cuyas obras agradan a Ištar; el que ha instaurado a Ištar en el E'ulmaš[86], en pleno corazón de Agadé[87], la de bellas plazas; el que ha proclamado la verdad; el que dirige correctamente al pueblo; el que ha devuelto su propicio Genio tutelar[88] a Ašur[89]; el que cierra la boca a los murmuradores.

(Soy) el rey que en Nínive[90] ha proclamado las ordenanzas de Ištar en el Emešmeš[91]; el piadoso, el ferviente suplicante de los grandes dioses; el descendiente de Sumu-la-El[92]; el poderoso heredero de Sin-muballit[93], simiente eter-
V na de realeza.

(Soy) el rey supremo, el Sol de Babilonia[94], el que proyecta la luz[95] sobre el país de Sumer[96] y Akkad[97]; el rey que se hace obedecer en las cuatro regiones del mundo; soy el favorito de Ištar.

Cuando Marduk me hubo encargado de administrar justicia a las gentes[98] y de enseñar al País el buen camino, (entonces) difundí en el lenguaje del País[99] la verdad y la justicia (y de este modo) fomenté el bienestar de las gentes.

Por consiguiente (he decretado):

(Leyes)

§ 1. Si un señor[100] acusa a (otro) señor y presenta contra él denuncia de homicidio[101], pero no la puede probar, su acusador será castigado con la muerte[102].

§ 2. Si un señor imputa a (otro) señor prácticas de brujería[103], pero no las puede probar, el acusado de brujería irá al río[104] (y) deberá arrojarse al río. Si el río (logra) arrastrarlo[105], su acusador le arrebatará su hacienda[106]. (Pero) si este señor ha sido purificado por el río saliendo (de él) sano y salvo, el que le imputó de maniobras de brujería será castigado con la muerte[107] (y) el que se arrojó al río arrebatará la hacienda de su acusador.

§ 3. Si un señor aparece en un proceso para (presentar) un falso testimonio y no puede probar la palabra que ha dicho, si el proceso es un proceso capital [108] tal señor será castigado con la muerte.

§ 4. Si se presenta para testimoniar (en falso, en un pro-
VI ceso) de grano o plata [109], sufrirá en su totalidad la pena de este proceso [110].

§ 5. Si un juez ha juzgado una causa, pronunciado sentencia (y) depositado el documento sellado [111], si, a continuación, cambia su decisión [112], se le probará que el juez cambió la sentencia que había dictado y pagará hasta doce veces la cuantía de lo que motivó la causa. Además, públicamente [113], se le hará levantar de su asiento de justicia (y) no volverá más. Nunca más podrá sentarse con los jueces en un proceso [114].

§ 6. Si un señor roba la propiedad religiosa o estatal [115], ese señor será castigado con la muerte. Además el que recibió de sus manos los bienes robados será (también) castigado con la muerte [116].

§ 7. Si, de la mano del hijo de un señor o del esclavo de un particular [117], un señor ha adquirido o recibido en custodia plata u oro, un esclavo o una esclava, un buey o una oveja o un asno, o cualquier cosa que sea, sin testigos ni contrato [118], tal señor es un ladrón: (en esos casos) será castigado con la muerte [119].

§ 8. Si un señor roba un buey, un cordero, un asno, un cerdo [120] o una barca, si (lo robado pertenece) a la religión (o) si (pertenece) al estado, restituirá hasta treinta veces (su valor); si (pertenece) a un subalterno [121] lo restituirá hasta diez veces. Si el ladrón no tiene con qué restituir, será castigado con la muerte [122].

§ 9. Si un señor, habiéndosele extraviado un objeto [123],
VII encuentra su objeto extraviado en posesión de (otro) señor; (si) el señor en cuya posesión se halló el objeto extraviado declara: «Me lo vendió un vendedor, lo compré en presencia

de testigos»; (si) de otra parte, el propietario del objeto extraviado declara: «Presentaré testigos que testimonien sobre mi objeto extraviado»; (si) el comprador presenta al vendedor que se lo ha vendido y a los testigos en cuya presencia lo compró; (si), por otra parte, el propietario del objeto perdido presenta los testigos que den testimonio del objeto perdido, (en ese caso) los jueces [124] considerarán las pruebas, y los testigos, en cuya presencia se efectuó la compra, juntamente con los testigos que testimonian sobre el objeto perdido, declararán lo que sepan delante del dios [125]. (Y puesto que) el vendedor fue el ladrón será castigado con la muerte. El propietario del objeto perdido recobrará su objeto perdido. El comprador recobrará de la hacienda del vendedor la plata que había pesado [126].

§ 10. Si el comprador no ha presentado al vendedor que le vendió (el objeto) ni los testigos en cuya presencia se efectuó la compra, y el dueño de la cosa perdida presenta testigos que testimonien sobre su cosa perdida, el comprador fue el ladrón: será castigado con la muerte. El propietario de la cosa perdida recobrará su propiedad perdida [127].

§ 11. Si el propietario de la cosa perdida no presenta tes-
VIII tigos que testimonien sobre el objeto perdido, es un estafador, (y puesto que) dio curso a una denuncia falsa [128] será castigado con la muerte.

§ 12. Si el vendedor ha muerto [129], el comprador tomará de la casa [130] del vendedor hasta cinco veces [131] (el valor) de lo que había reclamado en este proceso [132].

§ 13. Si los testigos de tal señor [133] no estuviesen a mano, los jueces le señalarán un plazo de seis meses [134]. Y si al (término del) sexto mes, no presenta sus testigos, este señor es un falsario. Sufrirá en su totalidad la pena de este proceso [135].

§ 14. Si un señor roba el niño menor [136] de (otro) señor, recibirá la muerte [137].

§ 15. Si un señor ayuda a escapar por la gran puerta (de

la ciudad)[138] a un esclavo estatal o a una esclava estatal o a un esclavo de un subalterno o a una esclava de un subalterno recibirá la muerte[139].

§ 16. Si un señor dio refugio en su casa[140] a un esclavo o a una esclava fugitivos, perteneciente al estado o a un subalterno y si no lo entregó a la llamada del pregonero[141] el dueño de la casa recibirá la muerte[142].

§ 17. Si un señor prende en campo abierto a un esclavo o esclava fugitivos[143] y (si) lo devuelve a su dueño, el dueño del esclavo le dará dos siclos de plata[144].

§ 18. Si este esclavo no ha querido mencionar el nombre de su dueño, le llevará al palacio[145]; (allí) se realizará una investigación[146] y se lo devolverán a su dueño[147].

§ 19. Si retiene al esclavo en su casa (y si) después el es-
IX clavo es hallado en su posesión[148], el señor recibirá la muerte.

§ 20. Si el esclavo huye de la casa[149] de aquel que lo prendió, este hombre lo jurará (así) por el dios al dueño del esclavo y se marchará libre.

§ 21. Si un señor abre brecha en una casa[150], delante de la brecha se le matará y se le colgará[151].

§ 22. Si un señor se entrega al bandidaje[152] y llega a ser prendido, ese señor recibirá la muerte.

§ 23. Si el bandido no es prendido, el señor (que ha sido) robado declarará oficialmente delante del dios[153] (los pormenores de) lo perdido; después, la ciudad y el gobernador[154] en cuyo territorio y jurisdicción[155] se cometió el bandidaje, le compensarán[156] (por todo) lo perdido.

§ 24. Si es una vida[157] (lo que se perdió), la ciudad y el gobernador pesarán una *mina*[158] de plata (y se la entregarán) a su gente[159].

§ 25. Si se declara un incendio (fortuito) en la casa de un señor y (si) un señor que acudió a apagarlo pone los ojos sobre algún bien[160] del dueño de la casa y se apropia de algún bien del dueño de la casa, ese señor será lanzado al fuego[161].

§ 26. Si un oficial [162] o un especialista (militar) [163] que
X había recibido la orden de partir para una misión [164] del rey,
no fuese (a la misma) o bien (si) alquilase un mercenario y le enviase en su lugar, ese oficial o ese especialista (militar) recibirá la muerte; el denunciante (del hecho) tomará su hacienda [165].

§ 27. Si un oficial o un especialista (militar), mientras servía las armas [166] del rey, ha sido hecho prisionero, y durante su ausencia [167] han dado su campo y su huerto [168] a otro que ha cumplido con las obligaciones del feudo (pagando la renta); si (el oficial o el especialista) regresa y vuelve a su ciudad, le serán devueltos su campo y su huerto y será él quien cumplirá las obligaciones del feudo.

§ 28. Si un oficial o un especialista (militar), mientras servía las armas del rey, ha sido hecho prisionero (y si) su hijo [169] es capaz de cumplir las obligaciones del feudo, le serán entregados el campo y el huerto y él cuidará de las obligaciones feudales de su padre.

§ 29. Si su hijo es un menor y no es capaz de cumplir las obligaciones del feudo de su padre [170], un tercio del campo y del huerto [171] se le dará a su madre; así su madre podrá criarle.

§ 30. Si un oficial o un especialista (militar) ha dejado abandonado su campo, su huerto y su casa [172], motivado por las obligaciones del feudo, y tras ello se ausentó; (si) otro, después de su partida [173], se hizo cargo de su campo, huerto y casa y cumplió las obligaciones del feudo durante tres años; si (el anterior feudatario) regresase y reclamase su campo, huerto y casa, éstos no se le concederán. Sólo quien se
XI hizo cargo de ellos y cumplió las obligaciones del feudo se
convertirá en feudatario [174].

§ 31. Si se ausenta solamente un año y (luego) regresa, su campo, huerto y casa le serán devueltos y será él quien cuide por sí mismo de cumplir las obligaciones de su feudo [175].

§ 32. Si un mercader [176] rescata a un oficial o a un especialista (militar), hecho prisionero durante una campaña del rey y hace posible que regrese a su ciudad, si hay en su casa lo suficiente para rescatarle, él mismo se rescatará; si no hay en su casa lo suficiente para rescatarle, será rescatado por el templo del dios de su ciudad; si no hay en el templo del dios de su ciudad lo suficiente para rescatarle, el estado le rescatará. Su campo, huerto y su casa no pueden ser cedidos para su rescate [177].

§ 33. Si un capitán o un lugarteniente [178] ha sufrido la deserción (de algún soldado) [179] o (si) ha aceptado para una misión del rey a un mercenario como sustituto [180] y lo ha llevado, ese capitán o ese lugarteniente recibirá la muerte [181].

§ 34. Si un capitán o un lugarteniente se apropia de los bienes de un oficial, abusa de un oficial, alquila un oficial, entrega un oficial a un superior en un litigio (o) se apropia de la concesión [182] que el rey hizo a un soldado, ese capitán o ese lugarteniente recibirá la muerte [183].

§ 35. Si un señor [184] compra de las manos de un oficial el ganado mayor o menor que el rey había dado al oficial,
XII perderá su plata [185].

§ 36. El campo, el huerto y la casa de un oficial, de un especialista (militar) o de un «portador de obligación» [186] no pueden ser vendidos [187].

§ 37. Si un señor ha comprado el campo, el huerto o la casa de un oficial, de un especialista (militar) o de un «portador de obligación», su tablilla (contractual) será rota [188] y perderá su plata; campo, huerto o casa volverán a su dueño [189].

§ 38. Un oficial, un especialista (militar) o un «portador de obligación» no puede ceder [190] por escrito a su mujer o hija (ninguna parte) de su campo, huerto o casa pertenecientes a su feudo [191]. No puede asignarlos (tampoco) para (liberarse de) un apremio [192].

§ 39. Puede ceder por escrito a su mujer o hija (cualquier parte del) campo, huerto o casa que compra y de la que es propietario [193]. Puede también asignarlos para (liberarse de) un apremio [194].

§ 40. Una mujer *nadītum* [195], un mercader o (cualquier) otro feudatario [196] puede vender su campo, su huerto o su casa; el comprador se obliga a cumplir los servicios feudales del campo, huerto o casa que haya comprado [197].

§ 41. Si un señor adquiere por cambio el campo, el huerto o la casa de un oficial, un especialista (militar) o un «portador de obligación» y además hace un pago adicional, el oficial, especialista (militar) o «portador de obligación» recobrará su campo, su huerto o casa; conservará además el pago adicional que le fue hecho [198].

§ 42. Si un señor ha alquilado un campo para cultivar-
XIII lo, pero no produce grano [199] en el campo, se le probará que no trabajó convenientemente el campo y dará grano al dueño del campo en la misma proporción que (lo que produzcan) los (campos) contiguos [200].

§ 43. Si no ha cultivado el campo y lo ha dejado descuidado, dará grano al propietario del campo en la misma proporción que (lo que produzcan) los (campos) contiguos; además roturará el campo que ha descuidado con la laya [201], lo azadonará y lo devolverá al propietario del campo [202].

§ 44. Si un señor ha alquilado por tres años [203] un campo sin cultivar a fin de ponerlo en producción y (si) ha sido perezoso [204] y no ha puesto en producción tal campo, al cuarto año [205] roturará el campo con la laya, (lo) azadonará y (lo) rastrillará; y (luego lo) devolverá al propietario del campo. Además le entregará una medida de diez GUR [206] de grano por (cada) BUR [207].

§ 45. Si un señor ha alquilado su campo a un arrendatario y (si) ha recibido la renta de su campo, (si) después el dios Adad [208] ha inundado el campo o (si) una inundación

ha destrozado la cosecha [209], la pérdida caerá sólo sobre el arrendatario [210].

§ 46. Si no ha recibido la renta de su campo, tanto si alquiló el campo por la mitad como por el tercio (de la cosecha) [211], el grano que se haya podido producir en el campo se repartirá, según la proporción fijada, entre el arrendatario y el propietario del campo [212].

§ 47. Si el arrendatario, puesto que no recuperó la inversión del año anterior [213] ha dicho: «Quiero (todavía) cultivar el campo», el propietario del campo no se podrá oponer; es únicamente su arrendatario (del año precedente) quien podrá cultivar el campo y, llegada la cosecha, tomará grano según (se convino en) su contrato [214].

XIV § 48. Si un señor tiene una deuda y (si) el dios Adad ha inundado su campo, o bien (si) una inundación ha destrozado la cosecha, o bien (si) a causa de la sequía, el campo no produce grano, en ese año no entregará grano a su [acree]dor [215]; cancelará su tablilla (de contrato) [216] y no pagará el interés de ese año.

§ 49. Si un señor ha tomado plata [217] (prestada) de un mercader y (si) ha dado (en garantía) al mercader un campo para el cultivo [218] de grano o de sésamo [219], (si) le ha dicho: «Cultiva el campo, después cosecha y toma el grano o sésamo que produzca»; si el cultivador [220] ha producido grano o sésamo en el campo, corresponde, en la cosecha, al propietario del campo tomar el grano o sésamo que se produjo en el campo, después dará al mercader grano por su plata que tomó prestada del mercader, así como su interés; además indemnizará (al mercader) por el coste del cultivo [221].

§ 50. Si ha dado (en garantía) un campo plantado <de grano> [222] o un campo plantado de sésamo, el propietario del campo será el único que tomará el grano o el sésamo que haya producido el campo, después devolverá al mercader la plata con su (correspondiente) interés [223].

§ 51. Si no puede devolver la plata, dará al mercader

60 <grano o> [224] sésamo como contravalor [225] de la plata que
recibió del mercader y de su (correspondiente) interés, siguiendo el tenor de las ordenanzas del rey [226].

XV § 52. Si el cultivador no ha podido producir grano o sésamo en el campo, (el acreedor) no podrá modificar su contrato [227].

10 § 53. Si un señor [ha sido ne]gligente [228] para re[forzar] el [dique [229] de] su [campo] y (si) no re[forzó su] dique, si en [su] dique se a[bre] una brecha, (si) con ello ha permitido que las aguas devasten las tierras de laboreo [230], el señor
20 en cuyo dique se abrió la brecha compensará el grano que ha hecho perder [231].

§ 54. Si no puede pagar el grano, se le venderá a él y a sus bienes, y los ocupantes [232] de la tierra de laboreo, cu-
30 yo grano estropeó el agua, se repartirán (el fruto de la venta) [233].

§ 55. Si un señor ha abierto su alberca [234] para la irrigación, (si) ha sido negligente [235] y ha dejado que las aguas devasten el territorio de su vecino, entregará grano en la misma proporción que (hayan producido las tierras de) su vecino [236].

40 § 56. Si un señor dio entrada al agua y permitió que el agua estropease la labor [237] del campo de su vecino, medirá diez GUR [238] de grano por (cada) BUR [239].

50 § 57. Si un pastor [240] no se ha puesto de acuerdo con el propietario de un campo para que su rebaño paste en la hierba [241], (si) hace que paste su rebaño en el campo sin el consentimiento del propietario del campo, (cuando) el propietario del campo siegue su campo, el pastor de las ovejas, que pacieron en el campo sin el consentimiento del propietario
60 del campo, dará al propietario del campo veinte GUR de grano por (cada) BUR [242].

§ 58. Si, después que los rebaños se han retirado de las tierras de laboreo [243] y que el cercado del redil ha sido tra-
70 zado [244] ante la puerta principal (de la ciudad) [245], un pas-

tor guía su rebaño a un campo y permite que el rebaño pas-
te en el campo[246], el pastor cuidará del campo en el que
apacentó (su rebaño) y llegada la siega medirá (para indem-
XVI nizar) al propietario del campo 60 GUR de grano por (cada)
BUR[247].

§ 59. Si un señor, sin el consentimiento del propietario de un huerto[248], ha cortado un árbol[249] en el huerto de (otro) señor, pesará (para indemnizarle) media *mina* de plata[250].

§ 60. Si un señor ha dado un campo a un hortelano para que estableciera un huerto[251], (si) el hortelano planta el huerto, cultivará el huerto durante cuatro años[252]; al quinto año el propietario del huerto y el hortelano repartirán equitativamente, pero será el propietario del huerto quien (primero) escoja su parte y se la quede[253].

§ 61. Si el hortelano no terminó de plantar (todo) el terreno y (si) dejó una (porción) yerma, se le asignará la (porción) yerma dentro de su parte[254].

§ 62. Si no plantó el huerto en el campo que le fue entregado, si era un (campo en) barbecho[255], el hortelano medirá[256] al propietario del campo una renta sobre el campo, por los años que estuvo descuidado, en la misma proporción de lo (que produzca el campo) de su vecino; además trabajará el campo convenientemente y lo restituirá al propietario del campo.

§ 63. Si fuera un erial, trabajará el campo convenientemente y restituirá el campo <al> propietario del campo; además medirá diez GUR de grano por BUR por un año[257].

§ 64. Si un señor dio su huerto a un hortelano para que lo fecundase[258], el hortelano, mientras retenga el huerto, entregará al propietario del huerto los dos tercios de la producción del huerto; él tomará el tercio (restante)[259].

§ 65. Si el hortelano no fecundó el huerto y (si) permitió la disminución de su rendimiento, el hortelano [medirá]

XVII la renta del huerto siguiendo (la de) su vecino [y devolverá el huerto a su propietario] [260].

§ A (66). Si [261] un señor ha tomado prestada plata de un mercader [262] y su mercader le ha apremiado a reembolsarle y (si) no tiene nada para pagar (excepto un huerto) y le ha dado su huerto al mercader después de la fecundación [263] y (si) le ha dicho: «Toma todos los dátiles que produzca el huerto [264] para compensar tu plata», el mercader no consentirá en ello [265]; sólo el propietario del huerto recogerá los dátiles que produzca el huerto y pagará al mercader la plata y su interés con arreglo a su tablilla [266]. El excedente de dátiles que haya producido el huerto los to[mará] el propietario del huerto.

§ B (67). Si un se[ñor] quiere cons[truir] una casa [267] [y] (si) su cercano vecino [...] [268].

§§ (68-69). *No se conservan.*

§ B' (70). [...] por el precio [...] no se lo dará [269].

§ C (71). Si ha dado grano, plata o un bien por una casa ligada a servidumbre [270] que (es) la casa de su vecino, que (él quiere) comprar, perderá cuanto haya pagado [271]; la ca-
XVIII sa volverá a su propietario [272]. Si tal casa no está ligada a servidumbre podrá comprar(la); podrá pagar por esta c[asa] grano, plata u (otros) bienes [273].

§ D (72). Si un señor ha [edificado sobre un] e[rial] sin el consentimiento de [su] ve[cino], per[derá] la casa [que haya construido y devolverá el erial] a [su propietario] [274].

§§ (73-77). *Se conservan unas pocas palabras.*

§ E (78). [Si un señor ha arrendado su casa (a otro señor) y] (si) el arrendatario pa[ga] al propietario [de la casa] todo el alquiler de un año [275], (si) el propietario de la casa dice después al arrendatario que abandone la casa antes de que se haya cumplido el plazo, puesto [que] ha [hecho salir] de su casa al arrenda[tario] antes de que el plazo se hubiese cumplido, [perderá] la plata que el arren[datario le había] entregado [276].

§ F (?). [...] siclo [...][277].

§ G (?). [...] el propietario [de la casa reparará el derrumbamiento de la casa]. Si algunos efectos se han perdido, el propietario de [la casa] restituirá [al arrendatario] todo cuanto le perteneciera (y) que le ha sido destruido[278].

§ H (?). [Si el vecino de una casa derrumbada o de un erial ha dicho al propietario de la casa derrumbada[279]: «Re]para tu derrumbamiento, (pues) desde tu casa (en ruinas) puede treparse [a la mía»], (o si le ha dicho) al propietario del erial: «Ocúpate de tu erial, (pues) [desde] tu erial se puede horadar (el muro de) mi casa». (Si) ha hecho [esta advertencia[280], el perjudi]cado a causa del derrumbamiento [o a causa del erial deberá ser indemnizado por el propietario de la casa derrumbada o por el del erial].

§ J (?). [...] campo [...] casa [...] plata [...][281].

§ K (?). [...] [ellos] se [(lo) devolverán][282].

§ L (88). Si un mer[cader ha pres]tado grano o plata con inte[rés], recibirá por (cada) GUR de grano [cien] QA[283] de grano como interés[284]. Si presta plata con inte[rés], por (cada) siclo[285] de plata recibirá un sexto de siclo y seis ŠE[286] (como) interés[287].

§ M (89). Si un señor [que tie]ne una deuda, no tiene plata para reem[bolsar(la)], pero tiene grano; siguiendo las ordenanzas del rey [el mercader] tomará como interés [cuanto precise de] grano[288].

§ M' (90). Si[289] el mercader ha aumen[tado] el interés [más al]lá de [cien QA] por GUR de grano, [o] más allá de un sexto de siclo y seis ŠE por [siclo de plata y] (si lo) h [a cobra]do, per[derá] todo lo que prestó[290].

§ N (91). Si un mercader [ha prestado] gra[no o pla]ta con interés y (si) ha cobrado el interés (en su totalidad) del grano (o) de la plata y (luego pretende decir) [que] no (cobró el interés del) grano o de la plata [...][291].

§ 92. *No se conserva.*

§ O (93). [Si un mercader ha prestado grano o plata con

interés y si ha cobrado el interés del grano o de la plata, pero][292] (si) no ha deducido toda (la cantidad) de grano [o de plata] que [recibió] y no escribe una nueva tablilla (de contrato), o bien (si) ha añadido el interés al capital (principal), el mercader devolverá doblada (la cantidad) total de grano <o de plata> que recibió[293].

§ P (94). Si un mercader ha prestado grano o plata con interés y (si) cuando lo presta con interés, entrega la plata con peso pequeño[294] o el grano con medida inferior[295] (y) cuando debía recobrarlo quiere conseguir la plata con el peso [grande] o el grano [con la medida grande[296], ese mercader] per[derá] cuan[to prestó][297].

§ Q (95). Si [un mercader] ha prestado [grano o plata] con interés sin testi[gos ni contra]to, perderá [cuanto] prestó[298].

§ R (96). Si un se[ñor] ha tomado prestado gra[no] o plata de un mercader[der] y (si) no tiene grano o plata para reembolsar(lo), (pero sí) tiene otro(s) bien(es)[299] dará al mercader lo que tenga[300] (declarándolo) ante testigos cada vez que traiga (algún bien); el mercader no podrá hacer objeciones y deberá aceptar(los).

§ S (97). [...] ha llamado [...] como [...][301].

§ T (98). [...] será condenado a muerte[302].

§ U (99). Si un señor ha dado plata a (otro) señor para (constituir) una sociedad[303], se repartirán a partes iguales, delante del dios, el beneficio o la pérdida que resultaren[304].

§ V (100). Si un mercader[305] ha confiado plata a un traficante[306] para ven[der y traficar] y lo despacha con una misión (comercial), el traficante en el transcurso de la misión que le ha sido [con]fiada, [comerciará. Si adonde] ha ido ha obtenido [beneficio][307] apuntará todo el beneficio obtenido[308] y hará el cálculo (de los gastos) de sus días, después resarcirá a su mercader[309].

§ 101. Si (el traficante) adonde ha ido no ha obtenido

beneficio, el traficante pagará al mercader el doble de la plata que recibió (para realizar la misión comercial)[310].

§ 102. Si un mercader presta plata a un traficante como un favor[311] y (si) adonde ha ido ha experimentado pérdidas, (únicamente) pagará al mercader el capital[312] (que recibió).

§ 103. Si, estando en el camino, un enemigo[313] le desvalija de todo lo que transportase, el traficante lo jurará (así) por la vida del dios y quedará libre[314].

§ 104. Si un mercader ha confiado a un traficante grano, lana, aceite o cualquier mercancía para comerciar, el traficante anotará la plata[315] y (la) entregará al mercader; el traficante obtendrá una tablilla sellada[316] mencionando (en ella) la plata que ha entregado al mercader.

§ 105. Si el traficante ha sido negligente y (si) no ha obtenido la tablilla sellada, mencionando la plata que entregó al mercader, la plata que no figure (anotada) sobre la tablilla sellada no podrá acreditarse en la cuenta[317].

§ 106. Si un traficante ha tomado prestada plata de un mercader y después debate (el hecho) con su mercader, ese mercader en presencia del dios y de testigos[318] probará que el traficante tomó la plata prestada y el traficante pagará al mercader hasta tres veces (la cantidad) total de plata que tomó prestada[319].

§ 107. Si un mercader ha confiado (algo)[320] a un traficante y (si) el traficante ha devuelto a su mercader lo que el mercader le había dado, (si) el mercader disputó (luego) con él sobre lo que el traficante le dio, ese traficante habrá de probarlo contra el mercader en presencia del dios y de testigos, y el mercader, puesto que ha disputado con su traficante, pagará al traficante hasta el séxtuplo de lo que recibió[321].

§ 108. Si una tabernera[322] no quiere recibir grano como precio por una bebida[323] y recibe plata por el peso grande[324], o (si) disminuye la cantidad de la bebida, caso de

que acepte como pago el valor del grano [325], lo probarán contra la tabernera y la arrojarán al agua [326].

§ 109. Si una tabernera, en cuyo establecimiento [327] unos conspiradores [328] se reúnen para conspirar, no apresa a esos conspiradores y no los conduce al palacio [329], la tabernera recibirá la muerte.

§ 110. Si una mujer *nadītum* [330] o una mujer *ēntum* [331] que no vive en el claustro [332] ha abierto una taberna [333] o entra allí para (tomar) cerveza [334], esa mujer [335] será quemada [336].

§ 111. Si una tabernera dio una cántara de bebida [337] a crédito, recibirá cincuenta QA de grano en la época de la recolección [338].

§ 112. Si un señor, dedicado a un viaje (comercial) [339], ha entregado plata, oro, piedras (preciosas) o (cualquier) otro bien de su propiedad a (otro) señor y se los consigna para que los transporte [340], (si) ese señor no entrega todo lo que debía ser transportado en el lugar adonde debía ser transportado, sino que se apropia (de ello), el propietario de los objetos a transportar probará la acusación contra tal señor respecto a lo que debía ser transportado y que él no entregó [341]; en ese caso ese señor pagará al propietario de los objetos a transportar hasta cinco veces todo lo que le había sido entregado [342].

§ 113. Si un señor debe recuperar (una deuda de) grano
III o de plata de (otro) señor y (si), sin el consentimiento del propietario del grano, toma grano [343] del granero o de la era, se probará que ese señor tomó grano del granero o de la era sin el consentimiento del propietario del grano y devolverá todo el grano que cogió; además perderá todo lo que prestó.

§ 114. Si un señor no tiene que recuperar (una deuda de) grano o de plata de (otro) señor y embarga (a algo vivo como) su prenda [344], por cada prenda pagará un tercio de *mina* de plata [345].

§ 115. Si un señor tiene que recuperar (una deuda de

30 grano o de plata de (otro) señor y embarga (a algo vivo como) su prenda y la prenda muere después de muerte natural [346] en la casa del embargador, ese caso no exige reparación.

§ 116. Si la prenda, en la casa del embargador, ha muer-
40 to apaleada o (a consecuencia) de malos tratos, el propietario de la prenda lo probará contra su mercader, y si (la prenda) era el hijo de un señor [347], darán muerte a su hijo [348] (y)
50 si era un esclavo del (citado) señor, (el mercader) pesará un tercio de *mina* de plata; además perderá todo lo que haya prestado [349].

§ 117. Si un señor ha sido apremiado por una obliga-
60 ción [350] y (si éste) ha dado por plata [351] a su esposa, su hijo o su hija [352] o bien (si los) ha entregado a servicio [353], durante tres años [354] trabajarán en la casa [355] de su comprador o del que los tiene a servicio [356]; al cuarto año recobrarán su libertad [357].

70 § 118. Si (se trata de) un esclavo o esclava (que) ha sido entregado a servicio, si (el deudor) deja pasar [358] (el período de rescate) [359], el mercader podrá vender [360] (al esclavo o esclava); él (esclavo o esclava) no podrá ser reclamado [361].

§ 119. Si un hombre ha sido apremiado por una obligación [362] y ha debido vender a su esclava, que le había da-
IV do hijos [363], (si) el propietario de la esclava pesa la plata que el mercader [364] había pesado, podrá rescatar a su esclava [365].

§ 120. Si un señor depositó su grano en almacenamiento en la casa de (otro) señor [366] y ocurre una pérdida en el
10 granero o el propietario de la casa abrió el lugar del almacenamiento y cogió grano, o negó completamente (haber recibido) el grano almacenado en su casa [367], el propietario del grano efectuará delante del dios la declaración oficial [368] de su grano. Entonces el propietario de la casa dará al propieta-
20 rio del grano el doble del grano que había recibido [369].

§ 121. Si un señor depositó grano en la casa de (otro)

señor, pagará anualmente por (cada) GUR de grano, cinco QA de grano (como) cuota de almacenamiento [370].

§ 122. Si un señor desea depositar plata, oro o cualquier cosa [371] en (otro) señor, todo lo que quiera confiar será enseñado a testigos, formalizará un contrato y (luego) entregará (lo que quiera confiar) para su depósito [372].

§ 123. Si lo que quiere confiar (lo) entrega para su custodia en depósito, sin testigos ni contrato, y (si) se le niega (la devolución) en donde hizo el depósito, esta causa no admite reclamación [373].

§ 124. Si un señor deposita plata, oro o cualquier cosa en (otro) señor para su custodia en presencia de testigos y (el depositario) le niega (el hecho), lo probará contra el señor y pagará el doble de lo que haya negado [374].

§ 125. Si un señor depositó alguna propiedad suya (para su custodia) y en el lugar donde hizo el depósito, bien por fractura [375], bien por escalo (de la pared) [376], su propiedad desapareció juntamente con la propiedad del dueño de la casa, el propietario de la casa, puesto que ha sido negligente, reemplazará lo que se le había dado en custodia y que
V había perdido y lo restituirá al propietario de los bienes. En cuanto al propietario de la casa, (éste) buscará detenidamente su propiedad perdida y la (re)cobrará del ladrón [377].

§ 126. Si un [se]ñor [378], en el supuesto de que algo de su propiedad no se hubiese perdi[do], declara: «Mi propiedad se ha perdi[do]» y pone en pleito al consejo [379] (de su distrito), su consejo declarará oficialmente en presencia del dios [380] que su propiedad no se perdió y él dará al consejo (de su distrito) el doble de lo que reclamó [381].

§ 127. Si un señor señaló con el dedo [382] a una mujer *ēntum* [383] o a la esposa de (otro) señor sin aportar pruebas, flagelarán [384] a tal persona en presencia de los jueces y le rasurarán una parte [385] (de su pelo) [386].

§ 128. Si un señor toma una esposa, pero no extiende su contrato [387], esa mujer no es (su) esposa.

§ 129. Si la esposa de un señor es (sor)prendida acostada con otro hombre [388], los ligarán (uno a otro) y los arrojarán al agua [389]. Si el marido de la mujer desea perdonar a su mujer, entonces el rey puede (a su vez) perdonar a su súbdito [390].

§ 130. Si un señor ha dominado [391] a la esposa de (otro) señor, que no había conocido varón y que vivía aún en la casa de su padre, y yació en su seno [392] y le han (sor)prendido [393], ese señor recibirá la muerte; la mujer quedará en libertad [394].

§ 131. Si la mujer de un señor es acusada por su marido, pero no se la (sor)prende cohabitando con otro hombre, pronunciará el juramento por el dios y volverá a su casa [395].

§ 132. Si la esposa de un señor es señalada con el dedo [396] por culpa de otro varón, pero no ha sido (sor)prendi-
VI da cohabitando con el otro hombre, por su marido [397], ella se arrojará al río [398].

§ 133 (A). Si un señor es hecho cautivo [399] y hay en su casa (lo suficiente) para vivir, su [esposa hasta que] su [marido finalice su cautividad cuidará de] sí misma [400]; [no entra]rá [en la casa de o]tro (hombre) [401].

§ 133 (B). Si esa mujer no cuida de sí [misma], sino que entra en la casa de otro (hombre) [402], lo probarán (contra esa mujer) y se la arrojará al agua [403].

§ 134. Si un señor es hecho cautivo y no hay en su casa (lo suficiente) para vivir, su esposa puede entrar en la casa de otro (hombre); (si así lo hace) esa mujer no tiene culpa [404].

§ 135. Si un señor es hecho cautivo y no hay en su casa (lo suficiente) para vivir, (si) antes (de su regreso), su esposa ha entrado en la casa de otro (hombre) y ha tenido hijos, (y si) más tarde su marido ha vuelto y ha regresado a su ciudad, esa mujer regresará junto a su (primer) marido [405]; los hijos permanecerán con su padre [406].

§ 136. Si un señor abandonó su ciudad y huyó (y si) después de su defección [407], su esposa ha entrado en la casa de

otro (hombre), en caso de que ese señor regrese y desee recobrar a su esposa, puesto que él desdeñó su ciudad y huyó (de ella), la esposa del fugitivo no retornará a su (primer) esposo [408].

§ 137. Si un señor se propone divorciarse de una mujer *šugētum* [409] que le había dado hijos o de una mujer *nadītum* que le proporcionó hijos [410], se le devolverá su dote [411] a esa
VII mujer y se le dará una parte del campo, del huerto y de los bienes (familiares) para que ella pueda criar a sus hijos [412]. Después que haya criado a sus hijos, de todo lo que se dará a sus hijos, se la entregará una parte como (la de) un heredero, y (entonces) tomará al marido de su elección [413].

§ 138. Si un señor se propone divorciarse de su esposa *ḫīrtum* [414], la cual no le dio hijos, le dará plata hasta la cantidad de sus arras [415]; además le devolverá la dote que había aportado de la casa de su padre. Después podrá repudiarla [416].

§ 139. Si no existieron arras [417], (el marido) le entregará una *mina* de plata como indemnización por la repudiación [418].

§ 140. Si (se trata de) un subalterno [419], le entregará un tercio de una *mina* de plata [420].

§ 141. Si la esposa de un señor, que vive en la casa de (ese) señor, decide marcharse [421], adquiere un peculio secreta(mente) [422], dilapida su casa (y) humilla a su marido, lo probarán contra ella [423]. Entonces, si su marido declara que quiere repudiarla, podrá repudiarla; no tendrá que darle nada (ni) para sus gastos de partida (ni por) la repudiación. Si su marido declara que no quiere repudiarla, su marido podrá tomar (en matrimonio) a otra mujer [424]; en cuanto a la (primera) mujer [425] vivirá como esclava en la casa de su marido [426].

§ 142. Si una mujer toma odio [427] a su marido y le dice: «Tú no me tendrás más (como esposa) [428]», una investigación será realizada en su distrito [429]. Entonces, si (se averigua que) fue cuidadosa y no se le halla falta, (si) de otro

70 lado su marido salió [430] y la descuidó mucho, esa mujer no
VIII es culpable; (re)cogerá su dote y se irá a la casa de su padre [431].

§ 143. Si no fue cuidadosa y, al contrario, fue callejera [432], (si) dilapidó su casa y humilló a su marido, esa mujer será arrojada al agua [433].

§ 144. Si un señor tomó (en matrimonio) a una mujer ***nadītum*** y esta ***nadītum*** le dio una esclava a su marido y ha tenido (con la esclava) hijos, (si) ese señor se ha propuesto [434] tomar (en matrimonio) a una mujer *šugetum*, no se le autorizará a ese señor; no podrá tomar (en matrimonio) a una *šugetum* [435].

§ 145. Si un señor tomó (en matrimonio) a una mujer ***nadītum*** y ella no le dio hijos, y él se propone tomar (en matrimonio) una mujer *šugetum*, ese señor puede tomar (en matrimonio) a la *šugetum* y hacerla entrar en su casa. Esa *šugetum* no tendrá la misma categoría que la ***nadītum*** [436].

§ 146. Si un señor tomó en matrimonio a una mujer ***nadītum*** y (si) ella dio una esclava a su marido y tuvo (con la esclava) hijos, (si) más tarde esta esclava ha querido igualarse con su señora porque tuvo hijos, su señora no podrá venderla; le colocará una marca (con la señal) de la esclavitud [437] y la contará con sus esclavos [438].

§ 147. Si no tuvo hijos, su señora podrá venderla [439].

§ 148. Si un señor ha tomado en matrimonio a una esposa y una fiebre [440] (maligna) se ha apoderado (de ella), si se propone tomar otra (esposa), podrá tomarla [441]; (pero) no podrá repudiar a su esposa, víctima de la fiebre. Vivirá en la casa que él construyó y, mientras ella viva, deberá mantenerla [442].

IX § 149. Si esa mujer se niega a vivir en la casa de su marido, él le devolverá la dote que llevó de la casa de su padre y podrá irse [443].

§ 150. Si un señor ha donado a su esposa un campo, un huerto, una casa o un bien mueble y le ha librado un docu-

mento sellado [444], después (de la muerte) de su marido sus hijos no podrán reivindicarlos para ellos. La madre dará a su muerte su herencia [445] a su hijo preferido [446]; (pero) no puede dejar(la) a un extraño [447].

§ 151. Si una mujer que vive en la casa de un señor ha obligado a su marido a entregar(le) una tablilla mediante la cual un acreedor de su marido no pueda embargarla (a ella), si ese señor tuvo una deuda antes de que tomase a esa mujer (en matrimonio), su acreedor no podrá (de ninguna manera) embargar a su esposa; (asimismo) si esa mujer tuvo una deuda antes de que entrase en la casa del señor, su acreedor no podrá (de ninguna manera) embargar a su marido [448].

§ 152. Si, después que la mujer ha entrado en la casa del señor, (ambos) han contraído una deuda, los dos [449] deberán reembolsar(la) al mercader [450].

§ 153. Si la esposa de un señor, por culpa de otro varón, ha causado la muerte de su marido [451], esa mujer será empalada [452].

§ 154. Si un señor cohabita [453] con su hija, se le hará salir a ese señor de la ciudad [454].

§ 155. Si un señor eligió esposa para su hijo y su hijo cohabitó con ella, (si) después él mismo ha yacido en su seno y le han (sor)prendido, se ligará a ese señor y se le [455]
X arrojará al agua [456].

§ 156. Si un señor eligió esposa para su hijo y su hijo no cohabitó con ella, pero (si) él mismo ha yacido en su seno, le pesará (a la mujer) media *mina* de plata y, además, le devolverá todo lo que ella hubiese traído de la casa de su padre; (después) el hombre de su elección podrá tomarla (en matrimonio) [457].

§ 157. Si un señor, después de su padre [458], yace en el seno de su madre, se les quemará a ambos [459].

§ 158. Si un señor, después de su padre, ha sido (sor)prendido en el seno de la esposa principal [460], la cual

30 tuvo hijos, ese señor será arrancado de la casa paterna [461].

§ 159. Si un señor que ha hecho llevar el regalo (nup-
cial) [462] a la casa de su (presunto) suegro (y) ha pagado las
40 arras, se ha enamorado [463] de otra mujer y ha dicho a su
(presunto) suegro: «No tomaré a tu hija», el padre de la hija
se quedará todo lo que le había sido entregado [464].

50 § 160. Si un señor ha hecho llevar el regalo (nupcial) a
la casa de su (presunto) suegro (y) ha pagado las arras y el
padre de la hija dice (después): «No te daré mi hija», (el pre-
sunto suegro) devolverá el doble de todo lo que le fue entre-
gado [465].

60 § 161. Si un señor ha hecho llevar el regalo (nupcial) a
la casa de su (presunto) suegro (y) ha pagado las arras, y un
amigo suyo le calumnia (hasta el punto que) su (presunto)
70 suegro dice al propietario de la esposa [466]: «No tomarás a mi
hija», (el presunto suegro) devolverá el doble de todo lo que
le fue entregado; (además) su amigo no podrá tomar (en ma-
trimonio) a su esposa [467].

80 § 162. Si un señor ha tomado esposa, (si) ella le da hijos
XI (y) luego esa mujer muere [468], su padre no podrá reclamar
su dote; su dote pertenece (exclusivamente) a sus hijos [469].

§ 163. Si un señor ha tomado esposa y no le ha procura-
10 do hijos [470], (si) esa mujer muere, si las arras que ese señor
había llevado a la casa de su suegro, su suegro se las había
20 devuelto, el marido no podrá reclamar la dote de tal mujer;
su dote pertenece (exclusivamente) a la casa del padre de
ella [471].

§ 164. Si su suegro no le devuelve las arras, deducirá de
su dote la cantidad (total) de sus arras y devolverá (el resto)
30 de su dote a la casa del padre de ella [472].

§ 165. Si un señor ha dado a su hijo heredero [473], que
es su favorito [474], un campo, un huerto (o) una casa (y) le ha
redactado un documento sellado, después que el padre ha-
40 ya muerto, cuando los hermanos repartan (la herencia) él con-
servará la donación que el padre le concedió, y el resto de

los bienes de la herencia paterna (lo) distribuirán (entre ellos) equitativamente[475].

§ 166. Si un señor ha tomado esposas para los hijos que haya tenido y no ha tomado esposa para su hijo menor, después que el padre haya muerto, cuando los hermanos repartan (la herencia), de los bienes de la hacienda paterna (y) para su hermano menor que no consiguió esposa, además de su parte (correspondiente), le asignarán un suplemento equivalente a la plata de las arras[476]; así le capacitarán para que tome una esposa[477].

§ 167. Si un señor ha tomado una esposa y le da hijos, (si) esa mujer ha muerto (y) tras su muerte[478] él ha tomado (en matrimonio) otra mujer y le da (también) hijos, XII después que el padre haya muerto, los hijos no repartirán (la herencia) según sus madres[479]: tomarán las dotes cada uno de su (respectiva) madre[480]; y, en cuanto a los bienes de la hacienda paterna, se (los) repartirán equitativamente[481].

§ 168. Si un señor se propone desheredar[482] a su hijo (y si) dice a los jueces: «Quiero desheredar a mi hijo», los jueces investigarán sus antecedentes[483]; y si el hijo no cometió una falta (lo bastante) grave para ser excluido de la herencia, el padre no podrá desheredar a su hijo[484].

§ 169. Si ha cometido contra su padre una falta (lo bastante) grave para ser excluido de la herencia, (los jueces) le perdonarán[485] en la primera ocasión; si incurre en falta grave por segunda vez, el padre podrá excluir a su hijo de la herencia[486].

§ 170. Si un señor a quien su esposa *ḫīrtum*[487] le dio hijos y su esclava (también) le dio hijos; (si) el padre dijo (alguna vez) durante su vida a los hijos que la esclava le había dado «Sois mis hijos» (y si) los ha contado entre los de su esposa *ḫīrtum*, después que el padre haya muerto, los hijos de la esposa *ḫīrtum* y los hijos de la esclava se distribuirán equitativamente los bienes de la hacienda paterna. (pe-

ro) el hijo heredero, hijo de la esposa *ḫirtum* escogerá y tomará (el primero)[488].

§ 171. (A). Y si el padre no dijo durante su vida a los hijos que la esclava le había dado «Sois mis hijos», después que el padre haya muerto, los hijos de la esclava no participarán de los bienes de la hacienda con los hijos de la esposa *ḫirtum*. Se concederá la libertad a la esclava y a sus hijos (sin que) los hijos de la esposa *ḫirtum* puedan reclamar a los hijos de la esclava para la servidumbre[489].

§ 171. (B). La esposa *ḫirtum* tomará su dote y la donación[490] que su marido le había dado (y) que escribió para ella en una tablilla, y residirá en la casa de su marido; mientras viva disfrutará del usufructo (de ellos)[491], no pudiendo vender(los); (luego) su sucesión revertirá exclusivamente a sus hijos[492].

§ 172. Si su marido no le hizo (ninguna) donación, se le entregará su dote y, de los bienes de la herencia de su marido, tomará una parte como la de un hijo heredero. Si sus hijos la maltratan para hacerla salir de la casa de su marido, los jueces investigarán sus antecedentes; (si) culpan a los hijos, esa mujer no abandonará la casa de su marido. Si esa mujer se propone salir (de la casa), cederá a sus hijos la donación que su marido le entregó, (pero) tomará la dote (que provenía) de la casa de su padre. Entonces el hombre de su elección la tomará (en matrimonio)[493].

§ 173. Si esa mujer, en la casa en que entró[494], da hijos a su segundo marido, (si) después esa mujer muere, los primeros y los segundos hijos[495] se repartirán su dote.

§ 174. Si no ha dado hijos a su segundo marido, los hijos de su primer marido recibirán su dote[496].

§ 175. Si un esclavo del palacio o un esclavo de un subalterno ha tomado (en matrimonio) una hija de un hombre libre[497] y le dio hijos, el propietario del esclavo no podrá reclamar para la servidumbre los hijos de la hija de un hombre libre[498].

§ 176. (A). Y si un esclavo del palacio o un esclavo de un subalterno ha tomado (en matrimonio) una hija de un hombre libre y cuando se casó con ella, entró (ella) en la casa del esclavo del palacio o en la del esclavo del subalterno con la dote de la casa de su padre, y (si) después que se unieron, fundaron un hogar (y) adquirieron bienes, (si) tras ello el esclavo del palacio o el esclavo del subalterno murió, la hija del hombre libre tomará su dote; pero todo lo que su
XIV marido y ella adquirieron después de unirse, se dividirá en dos partes, y una mitad (la) tomará el propietario del esclavo, la (otra) mitad (la) tomará la hija del hombre libre para sus hijos[499].

§ 176 (B). Si la hija del hombre libre no tiene dote, todo lo que su marido y ella adquirieron después de unirse se dividirá en dos partes, y una mitad (la) tomará el propietario del esclavo, la (otra) mitad (la) tomará la hija del hombre libre para sus hijos[500].

§ 177. Si una viuda, cuyos hijos son menores, se propone entrar en la casa de otro (hombre)[501], no podrá entrar (en ella) sin (la autorización de) los jueces. Cuando sea autorizada a entrar[502] en la casa de otro (hombre), los jueces redactarán el inventario de la hacienda[503] de su primer marido, después ellos confiarán la hacienda de su primer marido[504] a su segundo marido y a esa mujer, haciéndoles entrega de una tablilla[505]. Tendrán la guarda de la hacienda y criarán a los (hijos) menores; no podrán vender los bienes (de la familia). El comprador que adquiera los bienes (familiares) de los hijos de una viuda perderá su plata (y) los bienes volverán a su propietario[506].

§ 178 (A). Si una mujer *ēntum*, una mujer *nadītum* o una mujer *zikrum*[507], a la que su padre le entregó una dote (y) la escribió en una tablilla, (si) sobre la tablilla que escribió no estipuló que ella podría dar su herencia a quien le pareciera bien y no le dio (por ello) plena satisfacción[508], después que el padre haya muerto, sus hermanos tomarán

su campo y su huerto (de ella) a cambio de entregarle cereales, aceite y vestidos proporcionalmente a(l valor de) su parte, cuidando así de su holgura[509].

§ 178 (B). Si sus hermanos no le han entregado cereales, aceite y vestidos proporcionalmente a(l valor de) su par-
XV te y no han cuidado de su holgura, ella puede entregar su campo y su huerto al arrendatario que le plazca y su arrendatario la mantendrá. Del campo, del huerto y de todo lo que su padre le haya asignado por escrito conservará el usufructo mientras viva; no podrá ella venderlos, tampoco podrá tomar a otro (como heredero): su herencia revertirá (exclusivamente) a sus hermanos[510].

§ 179. Si una mujer *ēntum*, una mujer *nadītum* o una mujer *zikrum*, a la que su padre le entregó una dote (y) la escribió en una tablilla, (si) sobre la tablilla que escribió estipuló que ella podría dar su herencia a quien le pareciera bien, y le dio (por ello) plena satisfacción, después que el padre haya muerto podrá dar su herencia a quien le plazca; sus hermanos no podrán reclamar contra ella[511].

§ 180. Si el padre no entrega una dote a su hija, (que es) una mujer *nadītum kallatum*[512] o una mujer *zikrum*[513], después que el padre haya muerto, de la herencia paterna ella recibirá una porción como (la de) un hijo heredero y durante su vida tendrá el usufructo de ella; su herencia pertenecerá a sus hermanos[514].

§ 181. Si un padre consagra al dios (a una hija[515] como) mujer *nadītum*[516], *qadištum*[517] o *kulmašītum*[518] y no le entrega dote, después que el padre haya muerto, de los bienes de la hacienda paterna ella recibirá como participación un tercio patrimonial[519] y mientras viva tendrá el usufructo (de ello); su herencia pertenecerá a sus hermanos[520].

§ 182. Si un padre no ha entregado dote a su hija, mujer *nadītum* del dios Marduk[521] de Babilonia[522] y no le escribió un documento sellado, después que el padre haya muerto, de la hacienda paterna recibirá en partición con sus

hermanos un tercio patrimonial y no asumirá las obligaciones de su administración[523]. La mujer *nadītum* del dios
XVI Marduk puede dar su herencia a quien le plazca[524].

§ 183. Si un padre ha entregado una dote a su hija, mujer *šugētum*[525] (y) le concede un marido (y) le escribe un documento sellado, después que el padre haya muerto, no tendrá partición en los bienes de la hacienda paterna[526].

§ 184. Si un padre no ha entregado una dote a su hija, mujer *šugētum*, (y) no le concede un marido, después que el padre haya muerto, sus hermanos proporcionalmente a (la cuantía de) la hacienda paterna la entregarán una dote y le concederán un marido[527].

§ 185. Si un señor ha tomado un niño[528] desde su nacimiento[529] para darle su nombre[530] y le ha criado, este (hijo) adoptivo no podrá ser reclamado[531].

§ 186. Si un señor ha tomado un niño para darle su nombre, (si) cuando lo ha tomado, este (adoptado) reclama[532] a su padre y a su madre, el (hijo) adoptado volverá a su casa paterna[533].

§ 187. El hijo (adoptivo) de un *girseqqûm*[534] que presta sus servicios en el palacio o el hijo (adoptivo) de una mujer *zikrum*[535] no puede ser reclamado[536].

§ 188. Si un artesano ha tomado un muchacho como (hijo) adoptivo y le ha enseñado su oficio[537], no podrá ser reclamado[538].

§ 189. Si no le ha enseñado su oficio, ese (hijo) adoptivo volverá a su casa paterna[539].

§ 190. Si un señor no ha incluido entre sus propios hijos al muchacho que había tomado para darle su nombre y que había criado, ese (hijo) adoptivo volverá a su casa paterna[540].

§ 191. Si un señor ha tomado un niño para darle su nombre y le ha criado, (si después) ha establecido su (propio) hogar[541] (y) tuvo así hijos, y si se propone librarse del (hijo) adoptivo, este hijo (adoptivo) no se irá con las manos vacías; el padre que le ha criado[542] le deberá entregar de su

bienes [543] un tercio patrimonial y (entonces) él (el hijo adoptado) se irá; del campo, del huerto y de la casa no está obligado (el padre adoptivo) a darle (nada) [544].

XVII § 192. Si el hijo (adoptivo) de un *girseqqûm* o el hijo (adoptivo) de una mujer *zikrum* ha dicho a su padre que le ha criado o a su madre que le ha criado «tú no eres mi padre», «tú no eres mi madre», se le cortará la lengua [545].

§ 193. Si el hijo (adoptivo) de un *girseqqûm* o el hijo (adoptivo) de una mujer *zikrum* ha identificado su casa paterna [546] y llega a odiar al padre que le ha criado o a la madre que le ha criado y marcha a su casa paterna, le sacarán un ojo [547].

§ 194. Si un señor ha entregado un hijo a una nodriza y ese hijo muere entre las manos de la nodriza, (y) la nodriza sin (el conocimiento de) su padre y de su madre (del niño muerto) [548] ha ligado (a su seno) a otro niño (para amamantarlo) [549], la convencerán (de ello) y, puesto que sin (el conocimiento de) su padre y de su madre ha ligado (a su seno) a otro niño (para amamantarlo), se le amputarán sus pechos [550].

§ 195. Si un hijo ha golpeado a su padre, se le amputará su mano [551].

§ 196. Si un señor ha reventado el ojo de (otro) señor [552], se le reventará su ojo [553].

§ 197. Si un señor ha roto el hueso de (otro) señor, se le romperá su hueso [554].

§ 198. Si ha reventado el ojo de un subalterno o ha roto el hueso de un subalterno, pesará una *mina* de plata [555].

§ 199. Si ha reventado el ojo del esclavo de un particular [556] o ha roto el hueso del esclavo de un particular, pesará la mitad de su precio [557].

§ 200. Si un señor ha desprendido (de un golpe) [558] un diente de un señor de su mismo rango [559], se le desprenderá (de un golpe) uno de sus dientes [560].

§ 201. Si ha desprendido (de un golpe) el diente de un subalterno, pesará un tercio de *mina* de plata [561].

§ 202. Si un señor ha golpeado la mejilla [562] de un señor que es superior a él, será golpeado públicamente [563] con un vergajo de buey sesenta veces [564].

§ 203. Si el hijo de un señor ha golpeado la mejilla de un hijo de un señor que (es) como él, pesará una *mina* de plata [565].

§ 204. Si un subalterno ha golpeado la mejilla de (otro) subalterno, pesará diez siclos de plata [566].

XVIII § 205. Si un esclavo de un particular [567] ha golpeado la mejilla del hijo de un señor, se le amputará la oreja [568].

§ 206. Si un hombre (libre) [569] ha golpeado a (otro) hombre (libre) en una riña y le ha causado una herida, ese hombre (libre) jurará «No le golpeé deliberadamente [570]»; y pagará también al médico [571].

§ 207. Si ha muerto a causa de los golpes (recibidos), jurará (como antes) y si se trata de un hijo de un señor, pesará media *mina* de plata [572].

§ 208. Si (el muerto) es un hijo de subalterno, pesará un tercio de *mina* de plata [573].

§ 209. Si un señor ha golpeado a la hija de (otro) señor y motiva que aborte [574], pesará diez siclos de plata por el aborto causado [575].

§ 210. Si esta mujer muere, su hija recibirá la muerte [576].

§ 211. Si por sus golpes ha causado un aborto a la hija de un subalterno, pesará cinco siclos de plata [577].

§ 212. Si esta mujer muere, pesará media *mina* de plata [578].

§ 213. Si ha golpeado a la esclava de un particular [579] y motiva que aborte, pesará dos siclos de plata [580].

§ 214. Si esta esclava muere, pesará un tercio de *mina* de plata [581].

§ 215. Si un médico ha llevado a cabo una operación

de importancia [582] en un señor con una lanceta de bronce [583] y ha curado a ese señor o (si) ha abierto la cuenca del ojo [584] de un señor con la lanceta de bronce y ha curado el ojo de ese señor, recibirá diez siclos de plata [585].

§ 216. Si es (practicada en) el hijo de un subalterno, recibirá cinco siclos de plata [586].

§ 217. Si es (practicada en) un esclavo de un particular [587], el propietario del esclavo dará dos siclos de plata al médico [588].

§ 218. Si un médico ha llevado a cabo una operación de importancia en un señor con una lanceta de bronce y ha causado la muerte de ese señor o (si) ha abierto la cuenca del ojo de un señor con la lanceta de bronce y ha destruido el ojo de ese señor, se le amputará su mano [589].

§ 219. Si un médico ha llevado a cabo una operación de importancia en el esclavo de un subalterno con una lanceta de bronce y le ha causado la muerte, entregará esclavo por esclavo [590].

§ 220. Si ha abierto la cuenca de su ojo con una lanceta de bronce y ha destruido su ojo, pesará plata por la mitad de su precio [591].

XIX § 221. Si un médico ha compuesto el hueso roto de un señor o le ha curado un músculo enfermo [592], el paciente [593] dará al médico cinco siclos de plata [594].

§ 222. Si es a un hijo de subalterno, le dará tres siclos de plata [595].

§ 223. Si es a un esclavo de un particular [596] el propietario del esclavo dará al médico dos siclos de plata [597].

§ 224. Si un cirujano veterinario [598] ha llevado a cabo una operación de importancia [599] en un buey o en un asno [600] y (le) ha salvado la vida, el propietario del buey o del asno dará al veterinario (como pago) por su salario un sexto de la plata <de su precio> [601].

§ 225. Si ha llevado a cabo una operación de importancia en un buey o en un asno y le ha causado la muerte, dará

al propietario del buey o del asno un quinto de su precio [602].

§ 226. Si un barbero [603], sin la autorización del propietario del esclavo, ha borrado la marca [604] de un esclavo ajeno [605], se amputará la mano de ese barbero [606].

§ 227. Si un señor ha engañado a un barbero y éste ha borrado la marca de un esclavo que no es suyo [607], se dará muerte a ese señor y se le colgará en su (propia) puerta [608]. En cuanto al barbero jurará: «Le he borrado (la marca) sin saberlo» y quedará en libertad [609].

§ 228. Si un albañil [610] ha edificado una casa [611] para un señor y la ha terminado, por (cada) SAR [612] de casa (construido) le dará como gratificación [613] dos siclos de plata [614].

§ 229. Si un albañil ha edificado una casa para un señor, pero no ha dado solidez a la obra y la casa que construyó se ha desplomado [615] y ha causado la muerte del propietario de la casa, ese albañil recibirá la muerte [616].

§ 230. Si es al hijo del propietario de la casa a quien ha causado la muerte, recibirá la muerte el hijo de ese albañil [617].

§ 231. Si es al esclavo del propietario de la casa a quien ha causado la muerte, dará al propietario de la casa un esclavo por (el) esclavo [618].

§ 232. Si ha destruido bienes, todo lo que haya destruido (lo) pagará. Y puesto que no dio solidez a la casa que edificó y se desplomó, (re)construirá a sus propias expensas [619] la casa que se desplomó.

§ 233. Si un albañil ha edificado una casa para un señor y no ha ejecutado su trabajo siguiendo las normas [620] y un
XX muro se ha inclinado, ese albañil a sus propias expensas reforzará el muro [621].

§ 234. Si un barquero [622] ha calafateado [623] para un señor una embarcación de 60 GUR [624], le dará como remuneración dos siclos de plata [625].

§ 235. Si un barquero ha calafateado una embarcación para un señor, pero no ha asegurado su obra y (si) en ese mismo año esa embarcación escora[626], él asumirá la culpa; el barquero desmontará[627] esa embarcación y la reforzará a sus propias expensas; (después) devolverá la embarcación reforzada al propietario de la embarcación.

§ 236. Si un señor ha alquilado su embarcación a un barquero[628], y (si) el barquero ha sido negligente y ha dejado hundir la embarcación o la ha destrozado[629], el barquero entregará una embarcación al propietario de la embarcación[630].

§ 237. Si un señor ha alquilado (para sí) un barquero y una embarcación y la ha cargado de grano, lana, aceite, dátiles o cualquier otro flete, (si) el barquero ha sido negligente y ha dejado hundir la embarcación perdiendo su cargamento[631], el barquero pagará la embarcación que ha dejado hundir, así como cada cosa que del cargamento ha hecho perder.

§ 238. Si un barquero ha hundido la embarcación de un señor, pero la puso (después) a flote, dará en plata la mitad de su precio[632].

§ 239. Si un señor [ha alquilado] a un barquero, [le da]rá [seis GUR[633] de grano] por a[ño][634].

§ 240. Si una em[barcación] que va contra corriente[635] ha chocado y hundido una embarcación que va a favor de la corriente[636], el propietario de la embarcación, cuya embarcación fue hundida, declarará oficialmente en presencia del dios[637] cada cosa que se hubiera perdido en su embarcación y el (barquero de la embarcación) que iba contra corriente (y) que ha hundido a la (embarcación) que iba a favor de la corriente, le compensará su embarcación y cada cosa que haya perdido[638].

§ 241. Si un señor ha embargado un buey como prenda, pesará un tercio de *mina* de plata[639].

§ 242. Si un señor ha alquilado <un buey> por un año.

(como) pago del alquiler por un buey trasero [640] (entregará a su propietario) cuatro GUR de grano [641].

§ 243. (Como) pago del alquiler por un buey del medio (o) de cabeza [642] entregará a su propietario tres GUR de grano [643].

XXI § 244. Si un señor ha alquilado un buey (o) un asno y (si) en el campo un león [644] lo ha matado, (esta pérdida) será solamente para su propietario [645].

§ 245. Si un señor ha alquilado un buey y (si) por negligencia o por los golpes le ha causado la muerte, pagará al propietario del buey un buey equivalente [646].

§ 246. Si un señor ha alquilado un buey y (si) le ha roto una pezuña o le ha cortado el tendón de su cuello, pagará al propietario del buey un buey equivalente [647].

§ 247. Si un señor ha alquilado un buey y (si) le ha destruido su ojo, entregará al propietario del buey la plata de la mitad de su precio [648].

§ 248. Si un señor ha alquilado un buey y (si) le ha roto su asta, ha cortado su cola o ha dañado su tendón de la pezuña [649], entregará la plata del quinto de su precio [650].

§ 249. Si un señor ha alquilado un buey y un dios le ha golpeado [651] y muere, el señor que había alquilado el buey pronunciará el juramento por el dios y quedará en libertad [652].

§ 250. Si un buey, al pasar por la calle, ha acorneado a un señor y le ha causado la muerte, este caso no entraña reclamación [653].

§ 251. Si el buey de un señor es bravo [654] y el consejo de su distrito le informa de que es bravo, pero él no ha cubierto sus astas ni ha vigilado de cerca su buey y el buey acorneó al hijo de un señor y le ha matado, dará media [*mi*]*na* de plata [655].

§ 252. [Si] (el muerto) es el esclavo de un señor, dará un tercio de *mina* de plata [656].

§ 253. Si un señor ha alquilado a (otro) señor para ocu-

parse de su campo y le ha avanzado cereales[657], confiado bueyes (y) le ha contratado [para] cultivar el campo, si ese hombre ha robado la simiente o el pienso y se le encuentra en sus manos, se le amputará la mano[658].

§ 254. Si se ha apropiado de cereales y (con ello) ha debilitado a los animales, devolverá [do]blado[659] el grano que haya tomado.

§ 255. Si ha dejado en alquiler los bueyes del señor o ha robado la simiente y no ha hecho producir <grano>[660] en el campo, lo probarán contra ese señor y en la siega medirá 60 GUR[661] de grano por (cada) BUR[662].

§ 256. Si ha sido incapaz de cumplir su obligación[663] le arrastrarán a través del campo entre los bueyes[664].

§ 257. Si un señor ha alquilado a un cultivador, le dará ocho GUR de grano por año[665].

§ 258. Si un señor ha alquilado a un vaquero[666], le dará seis GUR de grano por año[667].

§ 259. Si un señor ha robado un arado de siembra[668] en las tierras de laboreo, dará al propietario del arado de siembra cinco siclos de plata[669].

§ 260. Si es un arado de roturar[670] o una grada[671] lo que había robado, dará tres siclos de plata[672].

§ 261. Si un señor ha alquilado un pastor[673] para que apacentase ganado mayor y[674] menor, le dará ocho GUR de grano por año[675].

§ 262. Si un señor [ha confiado] un buey o un cor[dero] a [un pastor para...][676].

§ 263. Si ha dejado perecer [al buey] o [al cordero] que le había sido confiado, paga[rá] a [su] propietario buey por [buey], cordero por [cordero][677].

§ 264. Si [un pastor] a quien le ha sido confia[do] ganado ma[yor] o me[nor] para apa[centar]lo, ha recibido todo su salario[678] a (plena) satisfacción suya (y) deja que el ganado mayor disminuya (y) que disminuya (también) el ganado menor (con lo cual) ha hecho decrecer la reproducción,

según los términos de su contrato[679] deberá entregar las crías (del rebaño) y los beneficios[680].

§ 265. Si un pastor a quien le fue confiado ganado mayor o menor para apacentarlo se ha vuelto infiel y ha cambiado la marca (de las reses)[681] y (las) ha vendido, se le probará esta acción y pagará a su propietario hasta diez veces lo que haya robado en ganado mayor o menor[682].

§ 266. Si en una majada el golpe de un dios[683] se ha manifestado o un león[684] ha matado (animales), el pastor se justificará delante del dios[685] y (sobre) la pérdida en la majada será el propietario de la majada quien hará frente[686].

§ 267. Si un pastor ha sido negligente y ha permitido propagarse la sarna[687] en la majada, el pastor <asumirá> la culpa de la sarna que ha dejado propagar en la majada (y) restituirá el ganado mayor y menor y (los) entregará a su propietario[688].

§ 268. Si un señor ha alquilado un buey para trillar, su alquiler es de 20 QA de grano[689].

§ 269. Si ha alquilado un asno para trillar, su alquiler es de 10 QA de grano[690].

§ 270. Si ha alquilado un animal joven[691] para trillar, su alquiler es de un QA de grano[692].

§ 271. Si un señor ha alquilado bueyes, un carro y su
XXIII conductor, por (cada) día dará 180 QA de grano[693].

§ 272. Si un señor ha alquilado solamente un carro, por (cada) día dará 40 QA de grano[694].

§ 273. Si un señor ha alquilado un peón[695], desde el principio del año hasta el quinto mes[696] le dará por día 6 ŠE de plata[697]; desde el sexto mes hasta la conclusión del año (le) dará por día 5 ŠE de plata[698].

§ 274. Si un señor contrata un artesano, pagará por día (como) salario de un [...] cinco ŠE de p[la]ta[699]; (como) salario de un [corde]lero[700] cinco [ŠE de pla]ta; [(como) salario de] un tejedor de lino[701] [...ŠE] de plata; [(como) sala-

rio de] un grabador de sellos [702] [... ŠE de pla]ta; [(como) salario de un fa]bricante de arco(s) [703] [... ŠE de pla]ta; [(como) salario] de un metalista [704] [... ŠE de pla]ta; [(como) salario] de un carpintero [705] cuatro ŠE de plata [706]; (como) salario de un guarnicionero [707] [...] ŠE de plata; [(como) sal]ario de un cestero [708] [...] ŠE de plata; [(como) salario de] un constructor [709] [... ŠE de pla]ta [710].

§ 275. [Si un se]ñor ha alquilado [una (embarcación) que va a favor de la corrien]te [711], su alquiler será de tres ŠE de plata por día [712].

§ 276. Si un señor ha alquilado una (embarcación) que va contra la corriente [713], dará por día dos ŠE y medio de plata por su alquiler [714].

§ 277. Si un señor ha alquilado una embarcación de 60 GUR [715], pagará por día un sexto (de siclo) de plata [716] por su alquiler.

§ 278. Si un señor ha comprado un esclavo (o) una esclava y antes de que transcurra un mes [717] una enfermedad se ha precipitado sobre él [718], lo devolverá a su vendedor y el comprador recuperará la plata que había pesado [719].

§ 279. Si un señor ha comprado un esclavo (o) una esclava y sobreviene después una reclamación, su vendedor deberá hacer frente a la reclamación [720].

§ 280. Si un señor ha comprado en (un) país extranjero [721], un esclavo —hombre o mujer— de un particular [722], cuando haya llegado a su propio país y el (antiguo) propietario del esclavo —hombre o mujer— haya identificado a su (antiguo) esclavo —hombre o mujer—, si ese esclavo o esa esclava son naturales del país [723] serán puestos en libertad sin (pesar) ninguna plata [724].

§ 281. Si (son) naturales de otro país, el comprador declarará en presencia del dios la plata que hubiese pesado y el (antiguo) propietario del esclavo —hombre o mujer— dará al mercader la plata que éste hubiera pesado y así recobrará a su esclavo —hombre o mujer— [725].

§ 282. Si un esclavo ha dicho a su propietario «tú no (eres) mi propietario», su propietario probará que se trata (efectivamente) de su esclavo y le cortará la oreja [726].

(Epílogo)

XXIV (Tales son) los decretos de justicia que Hammurabi, el rey valeroso, ha establecido sólidamente y (por los que) ha hecho tomar al País un seguro camino y una dirección excelente.

Hammurabi, el rey perfecto, soy yo. Con los cabezas negras que Enlil me ha dado y de los que Marduk me hizo su pastor no he sido negligente; (por ellos) no he dejado reposar mi brazo [727]; les he buscado sin cesar lugares de paz [728]; les he resuelto muy graves dificultades; les he hecho aparecer la luz [729].

Gracias a la poderosa arma que Zababa e Ištar me han concedido, gracias a la sabiduría que Enki me ha otorgado, gracias a la bravura [730] que Marduk me ha entregado, yo he aniquilado a los enemigos del Norte y del Sur [731], he puesto fin a los combates (y con ello) he dado felicidad al País [732]. He hecho reposar a las gentes de las cabañas [733] en campos (bien) regados [734]; no he tolerado que hubiera entre ellas agitadores.

Los grandes dioses me han elegido y yo, solo yo, soy el pastor salvador, cuyo cetro es justo [735]. Mi benigna sombra ha cobijado a mi ciudad [736]; he estrechado en mi regazo a las gentes de Sumer y de Akkad. Gracias a mi Genio tutelar [737] ellas han prosperado [738]; no he dejado de gobernarlas en la paz, gracias a mi sabiduría las he amparado.

Para que el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano (y) a la viuda [739], en Babilonia, la ciudad cuya dignidad realzaron Anum y Enlil en el Esagil [740], el templo cuyos fundamentos son inconmovibles como (los de) los cie-

los y (los de) la tierra, para promulgar la ley del País, para prescribir las ordenanzas del País, para hacer justicia al oprimido, he escrito mis preciosas palabras [741] en mi estela y la he levantado delante de mi estatua de «Rey de Justicia» [742].

Soy el rey que sobresale entre los reyes. Mis palabras son de lo más escogido, mi inteligencia [743] no tiene igual. Por mandato de Šamaš, el gran juez de los cielos y de la tierra, pueda mi justicia resplandecer en el País. Por disposición de Marduk, mi señor, que mis escritos [744] no sean destruidos. Pueda en el Esagil, que yo amo, ser pronunciado mi nom-
XV bre eternamente con veneración.

Que el hombre oprimido que esté implicado en un proceso [745] venga delante de mi estatua de «Rey de Justicia» [746] y que se haga leer mi estela escrita [747] (y) que escuche (así) mis preciosas palabras [748]. Que mi estela le muestre su proceso, que vea su caso [749], que su corazón se tranquilice [750] (y que proclame): «Hammurabi es un señor que es como un verdadero padre [751] para su pueblo [752]. Ha obedecido las palabras de Marduk, su señor, y ha conseguido el triunfo de Marduk en el Norte y en el Sur. Ha contentado el corazón de Marduk, su señor. Ha asegurado para siempre la felicidad de las gentes [753] y ha hecho reinar la justicia en el País [754]».

Que proclame estas cosas y que ruegue con todo su corazón ante Marduk, mi señor, y Zarpanitum [755], mi señora. Que el Buen Genio [756], la Genio tutelar [757], los dioses [758] que entran en el Esagil, el Ladrillo [759] del Esagil puedan favorecer cada día mi reputación delante de Marduk, mi señor, y Zarpanitum, mi señora.

Que en los días venideros, para siempre, (cualquier) rey que aparezca en el País, observe los decretos de justicia que he escrito [760] en mi estela; que no cambie la ley del País que he promulgado, las sentencias del País que he codificado; que no destruya mis escritos. Si ese hombre posee inteligencia y es capaz de hacer reinar la justicia en su País que tome

buena cuenta de los decretos que he escrito sobre mi estela. Que esta estela le muestre el camino, la dirección, la ley del País que he promulgado, las sentencias del País que he decidido (y) que pueda así llevar la justicia a sus cabezas negras. Que promulgue su derecho, que dicte sus sentencias, que extirpe de su País al malvado y al perverso, que asegure la felicidad a sus gentes [761].

Yo soy Hammurabi, el rey de justicia, a quien Šamaš le ha dado la verdad. Mis palabras son de lo más escogido, mis obras no tienen igual. Unicamente es para el necio para quien
XXVI son vanas; para el prudente están destinadas a la gloria [762].

Si este hombre ha tomado guarda de mis decretos que he escrito sobre mi estela, (si) no se ha apartado de mi legislación, (si) no ha revocado mis decretos, (si) no ha destruido mis escritos, ese hombre será como yo, un rey de justicia. Pueda Šamaš alargarle su reinado [763], pueda guiar a sus gentes en la equidad. (Pero) si este hombre no ha guardado mis decretos, que he escrito sobre mi estela, y (si) ha menospreciado mis maldiciones, y (si) ha derogado el derecho que yo he promulgado, (si) ha revocado mis decretos, (si) ha destruido mis escritos, (si) ha borrado mi nombre escrito para escribir su propio nombre (o si), a causa de las presentes maldiciones, es a otro a quien le ha encargado hacerlo, este hombre [764], ya sea rey, ya sea señor, ya sea gobernador o (cualquier otra) persona que sea llamada con un nombre [765], que el gran Anum [766], el padre de los dioses que ha proclamado [767] mi gobierno, le arrebate el esplendor de la realeza [768], rompa su cetro [769] (y) maldiga su destino [770].

Que Enlil [771], el Señor, el que fija los destinos, cuyas órdenes no pueden ser alteradas, que magnifica mi realeza, haga recaer sobre él, contra su trono, una revuelta indomable, una rebelión que le acarree la ruina. Que le asigne en suerte un gobierno de impotencia, días pocos numerosos, años de hambre, una oscuridad sin claridad [772] y una ceguera mortal [773]. Que de su augusta boca (Enlil) pronuncie la

perdición de su ciudad, la dispersión de sus gentes, el cam-
bio de su realeza, la desaparición de su nombre (y) de su
80 recuerdo en el País.

Que Ninlil [774], la gran madre, cuyas órdenes son de peso
en el Ekur, la soberana que favorece mis deseos, torne abo-
90 minable su causa en el lugar de los juicios y de las senten-
cias, en presencia de Enlil [775]; (más aún) que ella haga po-
ner en la boca de Enlil, el rey [776], la ruina de su País, la per-
dición de sus gentes, el derrame de su vida como una inun-
dación [777].

100 Que Enki [778], el gran príncipe, cuyas decisiones prevale-
cen, el más sabio de los dioses, el que todo lo sabe, el que
XVII prolonga los días de mi vida [779], le prive del entendimien-
to [780] y de la razón y que le arranque (así) la memoria [781].
10 Que ciegue sus ríos en las fuentes, que, en sus tierras, no
le permita crecer el grano, alimento de las gentes [782].

Que Šamaš [783], el gran juez de los cielos y de la tierra, el
que gobierna con rectitud a los seres vivientes, el señor que
20 es mi socorro, destruya su realeza, que no le promulgue sus
leyes, que perturbe su vida, que disuelva la disciplina de su
ejército. Que le señale en sus auspicios un augurio [784] detes-
30 table: la extirpación de los fundamentos de su reino y la rui-
na de su País. Que el funesto oráculo de Šamaš caiga sobre
él prontamente, que, arriba [785] lo arranque (del mundo) de
40 los vivos, que, abajo, en (el interior de) la Tierra [786] prive
del agua a su espíritu [787].

Que Sin [788], el señor de los cielos, mi divino creador, cu-
yo azote [789] ha sido proclamado entre los dioses, le arrebate
la corona (y) el trono de la realeza; que le imponga la pesa-
50 da pena de su azote supremo [790] (y) que no le desaparezca
(jamás) de su cuerpo. Que le haga vivir hasta el fin (de su
vida) los días, meses (y) años de su gobierno (llenos) de im-
potencia y de llantos, que tenga (siempre) ante la vista un
60 rival que codicie su realeza (y) que le fije como destino una
vida (siempre) en lucha [791] con(tra) la muerte.

Que Adad[792], el señor de la abundancia, el que distribuye[793] las aguas de los cielos y de la tierra, mi auxiliar[794], le arrebate las lluvias en los cielos, el flujo de los manantiales, que haga perecer a su país bajo la carestía y el hambre, que truene airadamente contra su ciudad y que convierta a su país en la desolación de un diluvio[795].

Que Zababa[796], el gran guerrero, el hijo primogénito del Ekur[797], el que marcha a mi derecha, le quiebre sus armas en el campo de batalla, que le cambie el día en noche[798] y que permita a su enemigo pisotearle[799].

Que Ištar[800], señora de las batallas y de la guerra, la que desenvaina mis armas, mi favorable Genito tutelar, la que ama mi gobierno, de(sde) su corazón enfurecido con sus grandes estampidos de furia maldiga su realeza. Que le devuel-
XXVIII va, que le devuelva[801] su bien en mal, que destroce sus armas en donde batalle y pelee. Que (en su país) le promueva desorden y sedición, que abata a sus guerreros, que su sangre empape la tierra, que no cese de arrojar al campo los montones de cadáveres de sus tropas, que no tenga compasión de sus soldados. Que a él mismo lo ponga en manos de su enemigo y que, encadenado, lo conduzca al país de su enemigo[802].

Que Nergal[803], el poderoso entre los dioses, el luchador invencible, el que (me) ha ayudado a conseguir mi victoria, por medio de su gran emblema[804] abrase a sus gentes como un furioso fuego de cañaveral, que le golpee con su arma poderosa y que le despedace sus miembros como (si se tratase de) una estatua de barro[805].

Que Nintu[806], la sublime princesa de los países, la madre que me ha creado[807], le arrebate a su hijo heredero, que no le deje tener (ni siquiera) un nombre[808] (y) que no cree ninguna descendencia[809] en medio de sus gentes.

Que Ninkarrak[810], la hija de Anum, mi defensora en el Ekur[811], desencadene en su cuerpo[812] una grave enfermedad, un mal demoniaco[813], una llaga infecciosa que no se

pueda curar, cuya naturaleza desconozca el médico[814], que no admita (ni el alivio de) los vendajes (y que) como la mordedura de la muerte no pueda ser curada. (Y) que hasta la extinción de su vida no cese de llorar la pérdida de su vigor[815].

Que los grandes dioses de los cielos y de la tierra[816], que los Anunnaku todos juntos[817], el Buen Genio del templo, el Ladrillo del Ebabbar[818] le maldigan con una funesta maldición a él personalmente, a su descendencia, a su país, a sus hombres, tanto si son pueblo como si son soldados[819].

¡Por (medio de) estas maldiciones, que Enlil con su palabra inmutable le maldiga y que ellas se adueñen de él rápidamente[820]!

COMENTARIOS AL CODIGO DE HAMMURABI

[1] Hammurabi comienza su Código de leyes citando al dios Anum. Ello es lógico si se tiene en cuenta que Anum fue el dios absoluto de la cosmología sumero-acadia. Anum (en sumerio AN, «cielo») fue el padre de los dioses y el organizador del mundo; también fue rey del cielo en la tríada suprema que tal divinidad formaba junto con Enlil (Bel) y Enki (Ea). Tuvo varios títulos («padre», «rey del cielo», «señor supremo», «señor de los destinos», etc.) siendo su paredra la diosa Antu, «la grande de los cielos», y también, en otras versiones, la diosa Ninni (Ishtar); su número simbólico fue el 60, la cifra perfecta del sistema sexagesimal por el que los mesopotámicos se regían. En el *Enûma eliš o Poema de la Creación* (I, 14-16) Anum es considerado hijo de Anshar y de Kishar, así como jefe del panteón babilónico, antes que lo fuese Marduk. El dios Anum fue adorado especialmente en Uruk, en su templo Eanna, y en Eridu.

Para la religión babilónica (panteón, contenido, mitos, cultos, etc.) nos remitimos, entre otros, a los autores y obras siguientes: G. Furlani, *La religione babilonese e assira*, 2 vols. Bolonia, 1928-1929. K.L. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*. Helsinki, 1938. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*. París, 1949. D.O. Edzard, «Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader», en *Wöterbuch der Mythologie*, I. Stuttgart, 1965. W. H. Ph. «La religión de la Antigua Mesopotamia», en *Historia Religionum*. I (C.J. Bleeker y G. Widengren). Madrid, 1973. Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. Nueva York-Londres, 1976.

[2] Los Anunnaku, originariamente divinidades de las fuentes («Agua pura», «agua excelsa»), llamados a menudo *ša irsitim*, «los del mundo subterráneo», junto con los Igigu, fueron divinidades secundarias respecto a los

grandes dioses. Antes de haberse clasificado el panteón divino en «grandes dioses» y en «pequeños dioses» (Anunnaku e Igigu), el término Anunnaku designaba el conjunto de dioses en general (mayores y secundarios). Los Anunnaku, cuyo nombre equivale a «semen del príncipe», «los (que son) semilla principesca», «prole del cielo», fueron fijados finalmente como divinidades de la tierra y del Mundo subterráneo, actuando incluso de jueces en el Más Allá. En época de Hammurabi eran dioses que solían acompañar a Anum, identificándolos con las estrellas del cielo septentrional. Respecto a su número, las escuelas teológicas de las ciudades no se pusieron de acuerdo, variando el mismo desde 7 a 600. En la *Enūma eliš* se identifican al comienzo del relato con los dioses en general. En el *Poema de Gilgamesh* o en el *Mito de Etana* son equiparados a los grandes dioses. En las cosmogonías caldea y asiria, en el relato del Diluvio, en el *Descenso de Ishtar a los Infiernos* y en un *Himno a Ishtar* (este de época neobabilónica) los Anunnaku son divinidades inferiores.

Aquí, en el prólogo del *Código de Hammurabi* (Anv. I, 2) los Anunnaku están tomados en sentido general, esto es, equivalen a «todos los dioses».

[3] Enlil (en sumerio EN.LIL, en acadio *Bel* o *Il-lil)* fue una importante divinidad del panteón sumero-acadio. En este pasaje hammurabiano Enlil está caracterizado como «señor de los cielos y de la tierra»; con posterioridad al siglo XVIII a. de C. se le atribuyó como dominio propio la tierra («señor de los países»), quedando reservado el cielo para Anum y el agua para Enki (Ea). El dios Enlil tuvo también la prerrogativa de fijar la suerte de los pueblos y de los hombres, poseyendo como distintivo de tal función las «tablillas del Destino», si bien se las robaría el pájaro Anzu; las «tablillas» finalmente quedaron propiedad de Marduk según sabemos por el *Poema de la Creación*. Debido a la particularidad de poder fijar los destinos, Hammurabi solicita de Enlil en el epílogo de su Código (Rev. XXV, 53-80 y XXVIII, 84-91) maldiciones para sus enemigos, especialmente para los que desprecien su estela con las leyes. Esta divinidad tuvo también un destacado y temible papel en el Diluvio (los textos de Gudea de Lagash [2144-2124 a. de C.] le llaman *šar abubi*, «rey del Diluvio»), partiendo de él la iniciativa de destruir a la humanidad mediante el agua (*Poema de Gilgamesh*, XI, 170-195). Su paredra fue la diosa Ninlil y en ocasiones Ninhursag, de la cual tuvo ocho hijos, su número sagrado fue el 50. Enlil fue muy venerado en la ciudad de Nippur, en el templo Ekur. El emblema de esta divinidad era una tiara de cuernos (fue considerado el «auroch» —*rimu*— del País), dispuesta sobre un templo y su arma específica el *amaru* o diluvio. Para justificar los sacerdotes babilónicos la supremacía de Marduk sobre los demás dioses consideraron en sus especulaciones teológicas que Enlil había cedido a Marduk la dignidad divina *(ellilūtu)*. En el *Poema de la Creación*, (VII, 136, 149) Marduk es considerado «el Enlil de los dioses».

[4] En la estela KALAM (Anv. I, 7), «país». V. Scheil tradujo este término en sentido amplio, «universo».

[5] Marduk, en sumerio AMAR.UD, «el becerro del sol» o «el sol niño» fue identificado con el acadio *Mār-du-ku*, «hijo de la morada pura», llegando a ser el dios nacional de Babilonia. En sus orígenes fue una divinidad secundaria, una especie de dios sol menor y de la vegetación. Según el *Poema de la Creación* Marduk tras ser reconocido como divinidad suprema salvó a los dioses luchando contra el caos, personificado en Tiamat. Luego le fueron traspasando los atributos de Enlil (Bel): la obra de la creación, atribuída a Ea o a Enlil, según las versiones; la sabiduría y el conocimiento de las artes mágicas, etc. Hammurabi lo hizo su dios personal, mostrándole gran piedad (Código, Anv. II, 7, 12; Rev. XXIV, 67-69, 89; XXV, 2, 25-33, 41-58) y elevándole a la categoría de absoluta y primera divinidad nacional de su Imperio, si bien sería aceptado plenamente por las escuelas teológicas y el pueblo tan sólo a partir de Abieshuk (inicios del s. XVII a. de C.), según se puede deducir de la documentación que poseemos (Cf. O.E. Ravn, *Acta Or.*, 7, 1928, pp. 81-90; J. Van Dijk, MIO, 12, 1966, pp. 57-74). De acuerdo con la misma se sabe que fue hijo de Enki (Ea) y de Damkina, naciendo de ésta en el puro *Apsu*. Tuvo como esposa a Zarpanitum, «la que brilla como la plata», y por hijo a Nabu. Su astro específico fue el planeta Júpiter y su emblema el *mušhuššum* (serpiente o dragón fantástico), mientras que su número sagrado lo fue el 10, que tuvo el valor de *bēlum* («señor»). Su principal centro de culto radicó en el Esagil y el Etemenanki de Babilonia (templo y torre escalonada respectivamente), celebrándose su fiesta en la fecha del Año nuevo *(akītu)*, momento en que se rememoraba el combate de la divinidad contra las fuerzas del mal, mandadas por Qingu, el esposo de Tiamat. El *Poema de la Creación* le atribuye 50 nombres ceremoniales, que perfilan y matizan la divinidad de Marduk, todo ello semejante a las 75 alabanzas en honor del dios egipcio Re o a los 99 nombres del dios mencionado en el Corán. Marduk es nombrado en la Biblia una sola vez (Jer., 50, 2) bajo la forma de Merodak y como Bel aparece en otros pasajes del Antiguo Testamento.

Marduk es citado por Hammurabi en su estela de las leyes para señalar que Anum y Enlil le concedieron a tal divinidad la soberanía sobre los hombres y le instituyeron como divinidad principal de Babilonia, en un intento de justificar bajo presupuestos religiosos la política nacional unitaria y centralista que estableció en su imperio.

[6] Enki (EN.KI) «señor de la tierra», fue un antiguo dios sumerio que ocupaba el último lugar de la tríada suprema y que muy pronto fue identificado con Ea, «casa del agua». Dios del *Apsu* («señor del océano») se caracterizó por su gran sabiduría, su vasto entendimiento y su espectacular fuerza, facultad ésta que le permitió domeñar a Apsu y establecer en él su morada. Como divinidad del agua que limpia, Enki fue dios de la purificación, de

la verdad, de toda ciencia y de todas las artes. Según algunas versiones *(Mito de Atrahasis, Poema de la Creación)* fue el creador del hombre y más tarde llegó a salvar a la humanidad del terrible Diluvio mediante un subterfugio legal, gracias al cual pudo sobrevivir Utnapishtim y su familia *(Poema de Gilgamesh*, XI, 20-32, 38-47). Entre los acadios esta divinidad fue conocida, según se ha dicho, con el nombre de Ea, teniendo muchas diosas paredras, entre ellas, Damkina («señora de la tierra y del cielo»), Mah («la sublime»), Ninki («señora de la tierra»). En el *Poema de la Creación* se hace a Ea tan pronto hijo de Anum (I, 16) como de Anshar (II, 8). Enki (Ea) tuvo de su esposa Damkina a Marduk como hijo. En el panteón religioso su número simbólico fue el 40, llegándosele a representar iconográficamente en forma de un revezo con cola de pez. El centro principal de su culto radicó en Eridu, en el templo Eabzu. En el Epílogo del *Código de Hammurabi*, el legislador hace alusión a la sabiduría que Enki le ha deparado (Rev. XXI, 26-27) y contra los profanadores de su estela le solicita que emplee todas sus prerrogativas de inteligencia y su carácter de dios del agua (Rev. XXVII, 1-13).

7 Los Igigu (su signo ideográfico significa «seiscientos») eran los dioses del cielo, por oposición a los Anunnaku o dioses de la tierra, del agua y del Mundo inferior. Los Igigu, «señores» o «príncipes», fueron originariamente figuraciones de las estrellas visibles. Como dioses celestes acompañan a Enlil en el acto de la magnificencia de Marduk, de quien se harán partidarios en el combate que sostendría tal dios contra Tiamat *(Poema de la Creación*, III, 126; VII, 137).

Nótese que estas divinidades en la estela (Anv. I, 14) no están precedidas con el determinativo divino DINGIR.

8 Babilonia, antigua ciudad de Mesopotamia, en el centro del país de Akkad, sobre el Eufrates, a unos 90 km al S. de Bagdad, comenzó a adquirir importancia con la dinastía semita de los amorreos, especialmente con Hammurabi al hacer de ella la capital de su imperio. Su nombre sumerio es KA.DINGIR (RA) KI «puerta de dios», de donde se derivó el acadio *Babilu* y el neobabilónico *Bab ilani*. Otro nombre de esta ciudad, atestiguado ya en la I Dinastía de Babilonia fue el de *Din-tir*, «bosque de la Vida». En hebreo fue Babel, derivado de una etimología etiológica (Gén. 11, 9). Babilonia es el equivalente grequizado del neobabilónico *Bab-ilani*, «puerta de los dioses» (en plural). Esta ciudad aparece citada varias veces en la Biblia, atribuyéndosele una gran antigüedad, puesto que constituyó el primer reino de Nemrod, el gran cazador delante de Yahvé (Gén. X, 10). La más antigua mención de Babilonia se encuentra en una Crónica que narra los castigos divinos que Sargón I de Akkad (2340-2284 a. de C.) y Shulgi de Ur (2093-2046 a. de C.) hubieron de soportar por haberse atrevido a saquear tal ciudad. Según este texto, Babilonia existió antes de la dinastía de Akkad y, por tanto, su fundación se debió a los sumerios (P. Dhorme).

Sus impresionantes ruinas fueron excavadas por C. J. Rich (1811-1817), A. H. Layard (1850), J. Oppert y otros (1851-1854) y luego por R. Koldewey (1899-1917). Recientemente (1978) la Dirección General de Antigüedades y del Patrimonio de la República de Irak ha reemprendido nuevas excavaciones y trabajos de restauración según indica y analiza Mu'Ayyad Sa'id Damerji en su artículo *Babylone*, publicado en *Histoire et Archéologie* (Les Dossiers) n.° 51, 1981 pp. 26-34. Basándose en antiguas descripciones y sobre todo en las excavaciones aqueológicas es posible llegar a reconstruir su plano para la época de Nabucodonosor (605-562 a. de C.), pero, por ahora, sigue siendo imposible hacernos una idea de cómo se fue formando su urbanismo, toda vez que hay grandes áreas todavía sin excavar. Se conocen gran parte de sus murallas, el palacio real de Nabopolasar y Nabucodonosor, el Esagil o templo de Marduk, el Etemenanki o torre escalonada *(ziqqurratum)*, la Puerta de Ishtar, de la que hoy sólo subsiste *in situ* su parte inferior, y otra serie de puertas de menor importancia (de Sin, de Marduk, de Zababa, de Enlil, de Urash, etc.), la Vía de las Procesiones, los templos de Ninmah, de Ishtar, de Nabu y otros menos significativos, restos de los antiguos canales, viviendas particulares y un largo etcétera. Su historia nos es conocida por diversas fuentes, pudiéndose hacer su evolución diacrónica. Conoció una fase antigua en la que brilló la dinastía amorrea de Sumuabum, a la que perteneció Hammurabi, la etapa cassita, que perduraría hasta el siglo XII a. de C. para pasar, tras una serie de altibajos políticos, al llamado nuevo Imperio babilónico. En el año 539 a. de C. el persa Ciro conquistó la ciudad, finalizando así el Imperio. Babilonia desapareció de la Historia en el año 127 a. de C., momento en que fue conquistada por los partos. Para los aspectos históricos Cf. *The Cambridge Ancient History*, II, 1, 1980, pp. 176-227; E. Unger, *Babylon*, Leipzig, 1931; T. Baqir, *Babylon and Borsippa*, Bagdad, 1959; H. W. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, Londres, 1962; J. Macqueen, *Babylon*, Londres, 1964; y J. Oates, *Babylon*, Londres, 1979.

Una versión paralela que copia el prólogo de Hammurabi (versión hoy conservada en el British Museum), publicada por D. J. Wiseman, lleva escrito en este pasaje el nombre de Nippur-DUR.AN.KI, en vez del de Babilonia. Con ello, esta copia venía a concordar con la realidad religiosa del país, ya que Nippur fue la ciudad santa por excelencia de todo Sumer durante muchos siglos. Respecto a la frase del texto que nos ocupa «(cuando) hubieron proclamado el sublime nombre de Babilonia», hemos de notar el semitismo, tan frecuente incluso en la Biblia, por el que un nombre es empleado para significar una cosa. «Proclamar el sublime nombre de Babilonia» era, lógicamente, proclamar sublime la ciudad misma. En el epílogo del Código (Rev. XXVI, 102) se dice de Enki que conocía «el nombre de cada cosa», queriendo indicar que tal dios «conocía todas las cosas».

[9] Los mesopotámicos dividieron la tierra en cuatro regiones denomina-

das con los nombres de los países situados en los cuatro puntos cardinales: Akkad al Norte. Elam al Sur. Amurru al Oeste y Subartu y Gutium al Este. Las cuatro regiones vienen a indicar la totalidad del mundo. Esta expresión fue también tomada por varios reyes, entre ellos Naram-Sin (2259-2223 a. de C.) en su titulatura, para indicar su dominio absoluto.

[10] Los acadios conocían perfectamente la solidez de cielos y tierra desde su propia óptica. Teóricamente, se figuraban que el cielo reposaba sobre unos cimientos, al igual que lo hacía una casa, cimientos que eran para ellos el horizonte y que estaban afirmados sobre el océano celeste mediante estacas, postes o montes protegidos convenientemente de las aguas por una muralla circular. Respecto a la tierra creían que estaba asentada sólidamente gracias a la serie de cuerdas, estacas y montes que la ligaban al cielo. Cf. con Psal., 18, 8; 104. 5-6 y Job, 38, 4-6.

[11] En la estela (Anv. I, 49), literalmente. *šu-mi ib-bu-ú*, «(mi) nombre dijeron», «me llamaron». Babilonia y Hammurabi comenzaron a existir una vez que los dioses pronunciaron «sus nombres».

[12] El autor del Código se nombra por primera vez. Tradicionalmente su nombre ha sido considerado con un sustantivo teóforo. 'm-rb = *Ḫammurabi*, significando «(el dios) Hammu (es) grande»: pero los más recientes estudios transcriben con mayor propiedad la grafía de Ḫammu-rapi, significando «(el dios) Ḫammu sana». «Ḫammu dispensa la salud». Algunos autores (P. Dhorme, por ejemplo) no lo consideran teóforo, sino un nombre con vinculación etimológica familiar (árabe *amm*. «tío paterno») por lo que su etimología sería la de «el tío paterno (es) grande». Para el problema de la lectura de tal nombre *vid.* G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols. Oxford, 1952-1955. Interesa el vol. II. pp. 117-118.

Hemos tenido ocasión en la Introducción de este libro de analizar brevemente la biografía de Hammurabi, por lo que aquí la pasamos por alto. No obstante, por el panegírico que de sí mismo hace este rey tanto en el prólogo del Código (Anv. I, 50 y V. 13) como en el epílogo (Rev. XXIV, 9 y XXV, 2) nos podemos hacer una idea de sus obras pías, hechos militares, trabajos de irrigación, construcciones, reparaciones, actuación gubernamental, y, en fin, de su quehacer legislativo. Otro de los puntos en que la historiografía no se halla de acuerdo es en el referente a la cronología de tal rey y de su dinastía. Las abundantes hipótesis (y prescindimos aquí de los Archivos de Mari o la lista real asiria de Khorsabad) podemos resumirlas en tres variantes: una cronología larga, que haría reinar a Hammurabi entre el 1848 y 1806 a. de C., defendida entre otros, por F. Thureau-Dangin y A. Goetze; una cronología media, que sitúa su gobierno entre los años 1792-1750, seguida por M. Sidersky, S. Smith y M. Rowton; y una cronología corta, centrada entre el 1728 y 1686 aceptada por A. Moortgat, W. F. Albright y F. Cornelius. Desde luego, a estas tres variantes podríamos aducir aún las de la cronología ultralarga, defendida por B. Landsber-

ger, y la ultracorta, de la que es partidario Fr. Schmisteke. Si bien hay sensibles problemas y arduas objecciones, nosotros en este estudio aceptamos la cronología media.

[13] Shamash, nombre acadio del dios Sol (en sumerio UTU, «brillante», «día», o BABBAR, «blanco», «sol naciente»), fue hijo de Sin y de Ningal y hermano de Ishtar, siendo su paredra la acadia Aya (en sumerio SENIR-DA o SUDANGA). La leyenda le hace padre de Kettu, la Justicia, y de Masharu, el Derecho. Puesto que en su diario recorrido sobre su carro solar, conducido por Bunén, su cochero, Shamash inspeccionaba el Universo, enterándose de todo, era también dios de la sabiduría y juez eminente que todo lo premiaba o castigaba de acuerdo con la ley. Entre sus numerosos títulos, señalamos los de «juez sublime de los Anunnaku», «soberano del juicio» y «gran juez de los cielos y de la tierra», título éste bajo el que aparece representado en la estela del Código, dictando las leyes a Hammurabi. Shamash está muy próximo al Heres de los canaanitas y al Baal Shamain mencionado por Filón. Para los ugaríticos y árabes preislámicos Shamash fue una divinidad femenina *(Shpsh* y *Shams* respectivamente). Por aproximación lógica a su carácter de «juez sublime» fue también el dios de los adivinos, teniendo, pues, igual que el Apolo griego, el don de la profecía. Shamash aparece como protector en el *Poema de Gilgamesh*, en el *Descenso de Ishtar a los Infiernos* y en el *Mito de Etana*. Junto con Adad y Sin formaba el dios del Sol una gran tríada astral. Venerado en toda Mesopotamia tuvo, sin embargo, sus dos más importantes templos en Larsa y en Sippar, llamados ambos Ebabbar («casa brillante»). Al dios Shamash se le solía representar como un personaje barbudo, sentado en un trono y coronado con la tiara de cornamentas o bien como un disco solar con cuatro picos y cuatro haces de rayos saliendo o no de las cumbres de dos montañas. En la Biblia no se menciona explícitamente a Shamash, aunque en 2 Re., 23, 11 se habla del carro y de los caballos del sol. En otro pasaje (Psal., 84, 12) Yahvé es comparado al Sol *(Shemesh)* siendo el único lugar del libro santo en que se señala esta igualdad.

En el texto del Código, Hammurabi se compara a Shamash, el sol, entendiendo con ello que, al igual que el sol realizaba evidentes beneficios en el mundo físico, asegurando así el bienestar de las gentes, él, Hammurabi, procuraría hacer otro tanto, pero ello reflejado en el orden moral al impedir que el fuerte oprimiera al débil. También en la estela, ya al final del prólogo (Anv. V, 4-9) Hammurabi vuelve otra vez a esta misma comparación para expresar los efectos beneficiosos de su misión jurídica.

[14] En la estela SAG-GIG (Anv. I, 41), «los cabezas negras». Con este claro ejemplo de sinécdoque se designaba a los sumerios primero, y luego a la humanidad en general. Evidentemente, los dioses, desde el cielo o desde las alturas montañosas, lo primero que veían de los habitantes de Mesopo-

tarmia eran sus negros cabellos. De ahí el correcto empleo de la metáfora literaria.

[15] En la estela dice *a na ši-ir ni-ši / ṭú-ub-bi-im* (Anv. I, 47-48), cuya traducción literal es «la carne de los hombres / para hacer buena». No sólo el Código procurará el bien moral de los súbditos, sino también su bienestar material. A veces, Hammurabi designa a sus súbditos con matices despectivos, como se recoge en este y en otros pasajes, en los que las personas, las gentes son designadas como carne *(šīrum)*. Cf. Rev. XXIV, 33-34 y XXXV 34-36 y 93-94.

[16] El término «pastor» *(ri-i-a-um)* está aquí utilizado con claro sentido metafórico. Si el cometido de todo pastor es, en sentido material, la buena vigilancia de su rebaño, el papel de un rey con respecto a su pueblo habrá de ser el mismo, pero tanto en el orden material como en el moral y eso sólo se consigue administrando correctamente la justicia. En el epílogo, Hammurabi vuelve a insistir en esta idea, cuya función le ha encomendado Marduk (Rev. XXIV, 13-14).

El título de «pastor» como conductor de pueblos fue usual en el mundo sumerio y semita, apareciendo su utilización a lo largo de la Historia de la antigua Mesopotamia. Gilgamesh fue llamado «pastor de Uruk», también adoptaron ese título Gudea, Lugalzagesi, Shulgi, Shusin, Ishme-Dagan, Sin-idinnam, entre otros. Los reyes asirios también tomaron esta terminología (Adad-Nirari III, Salmanasar I), lo mismo que los neobabilonios: Nabucodonosor (605-562 a. de C.) se llamó el «pastor fiel». El título «pastor» fue aplicado, asimismo, a diferentes divinidades. También los hebreos consideraron la realeza como la función de un pastor (Psal., 78, 71-72). Cf. todo ello con la alegoría del Buen Pastor (Juan, 10, 11-16).

[17] El nombre sumerio DUR.AN.KI, «Unión del cielo y de la tierra» no designa, contra lo creído, el nombre de la *ziqqurratum* del gran templo de Nippur, el Ekur, «La Casa de la Montaña», sino que se trata de un sobrenombre o epíteto de la ciudad, NIBRU, *Nip(p)ur(u)*, «muro del dios» o, quizás, fuese el nombre dado a la parte de la ciudad donde se levantaban las construcciones religiosas (A. Falkenstein, E. Bergmann). El texto hammurabiano cita a dicha ciudad utilizando los dos términos.

Con Nippur, hoy Niffer, cercana a Babilonia, se inicia la relación de ciudades conquistadas por Hammurabi. Las excavaciones arqueológicas de sus diversos *tells*, iniciadas en 1889, reemprendidas en 1948 y continuadas en la actualidad (campañas y publicaciones de V. Crawford, G. F. Dales, D. P. Hansen, D. E. McCown, R. C. Haines y Mc Guire Gibson) han detectado el templo Ekur, la antedicha *ziqqurratum*, un templo consagrado a Ninlil, llamado Ekiur, así como restos de más de un centenar de edificios religiosos, lo que prueba el carácter de ciudad santa que tuvo en la Antigüedad. Lo más interesante, con todo (aparte de otros restos de gran importancia plástica: placa presargónica de Ur-Enlil, una cabeza de Gudea, estatuillas

de bronce de Urnammu y Shulgi, etc.), son las abundantes muestras literarias recogidas en más de 40.000 tablillas cuneiformes. La importancia de Nippur como centro religioso en torno al dios Enlil se remonta, al parecer, al año 4000 a. de C., conservando su categoría de ciudad santa hasta el siglo XVII precristiano, época en la que se deja de tener noticias. Con la dinastía cassita Nippur se recupera (*ca.* 1400 a. de C.), restaurándose gran parte de sus edificios y volviendo a su papel de centro religioso. De tal época nos ha llegado el plano de su ciudad, trazado sobre una tablilla de barro, que, junto con el de Nuzi, constituyen los planos más antiguos de la humanidad. La ciudad estuvo políticamente en la órbita de Uruk, Ur, Akkad, Babilonia, Isin, Larsa y Asiria. Parece ser que llegó a pervivir hasta la irrupción de los mongoles en el siglo XIII de nuestra era.

[18] Ekur, «casa de la montaña» fue el nombre del templo del dios Enlil (Bel) en Nippur. Se refiere a la montaña desde donde se creía que tal dios fijaba los destinos del mundo. El Ekur, aparte del templo específico, constaba de grandes patios con varios edificios, archivos, *ziqqurratum*, aposentos de escribas, jardines, etc. En las ruinas del templo se observan diferentes fases constructivas que abarcan desde mediados del III milenio al siglo VII a. de C.

[19] Eridu, en sumerio URU NUN KI, «ciudad de los árboles» es la moderna Abu Sahrain. Hammurabi antes de hablar de las obras pías realizadas en favor de su dios personal, Marduk, comienza lógicamente por exponer las hechas para el padre de Marduk, Enki (Ea), en su ciudad sagrada de Eridu. Sin saber nosotros exactamente qué pudo hacer Hammurabi con relación a Eridu, suponemos que muy bien podría haberse tratado de la restauración de dicha ciudad, dañada bien por un desastre natural (su ubicación en un lugar pantanoso, cerca del golfo Pérsico y en la desembocadura del Eufrates lo confirmaría) o por el ataque de algún enemigo. Eridu, estuvo situada al SO. de Ur y fue prospectada en 1815 y 1914 para ser excavada entre 1946-1949 por cuenta del gobierno iraquí (F. Safar y S. Lloyd). Dicha ciudad fue la más antigua ciudad de Sumer según ha confirmado la Arqueología (cerámica monocroma «tipo Eridu», necrópolis, santuarios, etc.). Bajo la III Dinastía de Ur su poderío decayó para volver a recuperarlos nuevamente con Hammurabi. Fue la ciudad santa del dios Enki (Ea). En el texto cuneiforme aparece consignada con el signo de NUN, que representa a un pez. Ello se explica por el hecho de que Enki, su dios titular, a menudo solía representársele bajo la forma de un pez.

[20] Eabzu, lectura del sumerio E.ZU.AB, como aparece en el Código (Anv. II, 1) y que significa «Casa de las aguas dulces». Este era el nombre dado al templo del dios Enki (Ea) en Eridu. La grafía más usual es la de *Apsu*, presente en numerosos textos de tipo mítico y religioso. Una *ziqqurratum*, construída por Urnammu a finales del tercer milenio a. de C. dominaba el lugar ocupado por el Eabzu o templo de Enki. Los trabajos ar-

queológicos se han detenido en este templo, habiéndose localizado hasta catorce templos superpuestos, abarcando tiempos prehistóricos e históricos.

Respecto al párrafo que nos ocupa, algunos autores, siguiendo a V. Scheil, traducen la primera línea de esta columna II del anverso del Código, como «santuario», y no como «culto» o «liturgia».

[21] La forma *ti-i-ib* (de *tībum)* (Anv. II, 2), «tempestad», la traducimos dándole valor verbal.

[22] *E-sag-ila*, «la sublime morada» (o É-SAG-ILA y É-SAG-KI.LA) era el nombre del gran templo de Babilonia, dedicado a Marduk. Dicho templo fue excavado parcialmente por el alemán R. Koldewey en 1913. En la actualidad todavía se halla escondido en gran parte bajo una capa de más de 20 m de escombros. Fue un grandioso conjunto cultual que quedaba completado con la torre escalonada *(ziqqurratum)*, denominada Etemenanki, situada enfrente y a cierta distancia del templo. Por la tableta Smith sabemos que tuvo un total de seis puertas, así como numerosas cámaras y habitaciones distribuidas en sus diferentes alas. El Esagil lo formaban dos grandiosos edificios de planta rectangular, siendo el principal el situado al Oeste (79 × 86 metros), el cual tenía un patio central y una majestuosa antecámara que conducía a la capilla de Marduk; el otro edificio era aún de proporciones mayores (89 × 116 metros), contando con dos patios interiores y numerosas cámaras. Todo el conjunto quedaba encerrado por un grueso y alto muro de arcilla decorado con entrantes y salientes y puertas adornadas con torres. Con todas sus dependencias el Esagil venía a formar un gran rectángulo que totalizaba 550 metros de largo por 450 metros de ancho, encajonado entre el curso del Eufrates al Oeste y la Vía de las Procesiones al Este. Cf. R. Koldewey, *Das weidererstehende Babylon*, Berlín, 1981. Reedic. p. 186.

[23] Literal, NUMUN *šar-ru-tim* (Anv. II, 13), «simiente de realeza». Es decir, Hammurabi ha salido de una línea real cuyo origen está en el dios Sin. Esta idea era un tópico literario, presente en textos de algunos reyes (caso, por ejemplo de Samsu-iluna y Abieshuk). La referencia a padres y madres divinos está presente en textos de Gilgamesh, Gudea, Urnammu y los reyes de Isin y Larsa. (Cf. W. G. Lambert, «The Seed of kingship», en *Le palais et la royauté* (XIXe Recontre Assyriologique Internationale, 1971), París, 1974, 427-440. *Vid.*, asimismo, *Código de Hammurabi*, Anv. V, 1-2.

[24] El nombre del dios Sin aparece escrito en la estela con el ideograma sumerio EN.ZU (Anv. II, 14), significando «El señor del *zu*», esto es, «El señor del saber». EN.ZU, representado, a veces, con los ideogramas ŠEŠ.KI («Protector del País») o UD.SAR (título en cuanto a neomenía), llegó a leerse en acadio *Si-in*, y *Su-in* en antiguo asirio. En numerosos textos se le conoce con los nombres semíticos de *Nannar*, «luminaria» o *Nanna*, «hombre del cielo». Su epíteto más característico era el de *Naramsīt*, «Aquel cuya salida

es espléndida». Sin fue el dios luna sumerio y, por consiguiente, el señor de los días, meses y años, alta prerrogativa en razón de que su ciclo celeste determinaba el calendario mesopotámico. Aparte de su lado negativo (los eclipses lunares eran signo de la cólera del dios), Sin fue una divinidad benéfica, causa y fundamento de la fecundidad de los países. Fue hijo de Enlil (o de Anum) y tuvo por esposa a Ningal, «la gran señora», de la que nacieron sus hijos Shamash (el Sol), Ishtar (Venus), Nusku (dios del fuego), Anunitum (esposa de Shamash) y otros menos importantes. Sin, que gozó de numerosos epítetos, formaba junto con Adad y con Shamash una importante tríada astral. Este dios fue venerado especialmente en la ciudad de Ur, en el gran complejo templar del Ekishnugal («Casa de la gran luz»), con una magnífica *ziqqurratum*, denominada Etemennipil («Casa del fundamento elevado»). A Sin se le representaba como un anciano de larga y azulada barba, tocado con un turbante. Su arma fue el creciente luminoso y su distintivo la corona lunar, de donde le vino el título de «Señor de la diadema» o «Rey de la corona» y su protección sobre la realeza y los reyes. Su número sagrado fue el 30.

Hammurabi en el epílogo de su Código de leyes solicita de Sin que maldiga a quienes desprecien sus leyes (Rev. XXVII, 41-63) al tiempo que hace alusión a las muchas prerrogativas de tal divinidad, entre ellas la de «dios creador». El rey babilonio se declara en el prólogo «hijo de Sin» (Anv. II, 14-15) con lo cual equiparaba esta divinidad a la figura de Enki (Ea). Un poco más adelante (Anv. IV, 28), Hammurabi se titula hijo de Dagan. Como se ve no hay coherencia en estas paternidades, debido a las variadas tradiciones religiosas imperantes en los comienzos de la I Dinastía babilónica.

[25] Ur, (Tell Muqayyar), localidad al Sur de Babilonia, fue identificada por J. E. Taylor en 1853. Tras las excavaciones de éste y las de R. Campbell Thompson (1918), seguidas por las efectuadas por H. R. Hall, el lugar fue excavado por L. Woolley (1922-1934) a cargo del British Museum y de la Universidad de Pennsylvania, logrando espectaculares hallazgos arqueológicos. El texto cuneiforme del prólogo del *Código de Hammurabi* la recoge con los signos ^{URU}ŠEŠ.UNU^{KI} (Anv. II, 17) a los que se ha dado la lectura fonética acádica de *Uru(m)*. Se trata, sin duda alguna, de la villa que la Biblia señala como patria de Abraham (Ur Kashdim) citada en Gén., 11, 28. En la actualidad, sus ruinas, distribuidas por varias colinas (la más importante es la del *tell* Muqayyar o «colina de la pez», que contiene su imponente *ziqqurratum*, se hallan a dos km del núcleo ferroviario denominado Ur-Junction, a 16 km del Eufrates. La ocupación más antigua de esta ciudad corresponde a finales del quinto milenio a. de C. (fase de El Obeid I) en un lugar pantanoso que se sumergió en uno de los numerosos «diluvios» detectados en la historia antigua de Mesopotamia (excavaciones de L. Woolley: Cf. L. Woolley *et alii*, *Ur Excavations*, II-IX, Londres, 1934-1976).

pero fue nuevamente ocupado. Tras la fase cultural de El Obeid le sucedieron las de Uruk y Jemdet-Nasr, con testimonios escriturarios pictográficos. Después la ciudad-estado vivió su fase propiamente sumeria (3000-2003 a. de C.) en la que destacaron tres importantes dinastías. Su prosperidad comenzó a inicios del tercer milenio a. de C. reflejada inequívocamente en la riqueza de sus tumbas reales, cuyas excavaciones han arrojado jarras, arpas, joyería, el famoso «estandarte», el casco de oro de Meskalamdug, armas, estatuillas, barcas, confeccionadas en oro, plata, electron y lapislázuli, de gran importancia artística. Sin embargo, apenas es conocida la historia de las dos primeras dinastías de tal ciudad. Fue con la III Dinastía cuando Ur alcanzó su cénit, iniciándolo Urnammu (2111-2094 a. de C.), a quien siguieron cuatro reyes de gran personalidad, si bien el último, Ibbisin (2027-2003 a. de C.) hubo de ceder el poder a los elamitas. Su historia, después, giró en la órbita de Larsa, Babilonia (amorreos y cassitas), asirios y neobabilonios. La ciudad se recuperó en época de Nabónido (556-539 a. de C.) en razón de ser un importante centro religioso o ciudad santa, al radicar en ella el Ekishnugal, templo dedicado al dios Sin (Nannar).

La prosperidad de Ur a la que alude aquí Hammurabi fue debida al canal que dicho rey hizo construir tras conquistar la ciudad en el 33.° año de su reinado (canal denominado «Hammurabi es la riqueza del pueblo») y de cuyas aguas se beneficiaron también otras ciudades.

26 Ekishnugal, «Casa de la gran luz», fue el nombre del templo dedicado al dios Sin en la ciudad de Ur. Dicho templo (leído también como Enernugal o Ekishshirgal) se hallaba en el gran conjunto religioso (250 × 200 m) dominado por una gran *ziqqurratum* de 62,50 × 43 m, llamada Etemennipil. En tal área sagrada se levantaban otros edificios, como el Giparku o templo dedicado a Ningal, la consorte de Sin; el Enunmakh, o gran almacén donde se depositaban las ofrendas hechas al dios; el Ekharsag o palacio de los reyes de la III Dinastía de Ur. Diferentes murallas protegían estos enclaves.

27 En la estela LUGAL *ta-ši-im-tim* (Anv. II, 22), «rey de entendimiento», «rey de la inteligencia». *Tašimtim* viene de *šemû*, «oír». Entre los semitas de la Antigüedad la enseñanza se hacía sólo oralmente y el modo de estar bien instruido, de desarrollar la inteligencia y el juicio, era el de escuchar bien. Era por el oído por donde entraba la sabiduría y los conocimientos. Así, Hammurabi podrá proclamarse en su Código hombre juicioso, esto es, inteligente, utilizando para ello un sustantivo derivado del verbo «oír» (*šemû*) en razón del modo cómo se adquiría la sabiduría en el Antiguo Oriente. También este rey en el epílogo de su Código impetra al dios Enki (Ea) que prive de la inteligencia a su enemigo: de ahí que le solicite que le quite la oreja (Rev. XXVII, 2-4).

28 Sippar, en sumerio ZIMBIR, escrito UD.KIB.NUN [KI], «el brillante río de la gran llanura», hoy Abu-Habba, es una ciudad situada al Norte

de Akkad, que estuvo consagrada al culto del dios Shamash. Antiguamente, estuvo regada por el Eufrates hasta el extremo de haber sido calificado este río como «el río de Sippar». Su templo fue conocido como Ebabbar, «casa brillante» (otro ejemplo con idéntico nombre estuvo en Larsa). V. Scheil realizó en 1894 excavaciones en esta ciudad, descubriendo un recinto religioso reservado a las sacerdotisas de Shamash, así como multitud de tablillas cuneiformes. Posteriormente, excavaron sus ruinas H. Rassam (1881-1882), quien detectó más de 60.000 tablillas cuneiformes, y W. Andrae y J. Jordan. En 1971 y 1972 arqueólogos belgas han realizado sondeos por sus cercanías; sin embargo las excavaciones y estudios de W. Al-Jadir y Z. R. Abdallah y F. N. Al-Rawi han puesto de manifiesto el conjunto arquitectónico de Sippar, de considerables magnitudes volumétricas, así como su riqueza arqueológica (tablillas cuneiformes, ciclindro-sellos, plaquetas con representación de dioses, etc.). El conjunto templar de Sippar fue de gran importancia, contando con diferentes templos, además del Ebabbar de Shamash, levantado probablemente por Sargón de Akkad y restaurado por Naram-Sin y Samsu-iluna, y de una magnífica torre escalonada (hoy en proceso de excavación). A pesar de su antigüedad y de su importancia religiosa, Sippar no alcanzó ninguna significación política, debiéndose su prosperidad y fama a sus contactos comerciales y a su carácter de ciudad santa. (Cf. W. Al-Jadir, Z. R. Abdallah, *Sumer* 39, 1983, 97-122 (en árabe) y L. de Meyer (edit.), *Tell-ed-Der III. Sounding at Abu Habbah (Sippar)*. Lovaina, 1980.

Sabemos que Hammurabi llevó a cabo numerosos trabajos urbanísticos y arquitectónicos en esta ciudad, colocando en el templo de Shamash, el dios de justicia, una de las copias de su Código.

[29] En la estela, *gi-gu-ne-e* DINGIR *A-a* (Anv. II, 28), «capilla de Aya». Literalmente, *gigunum* es un término sumerio que significa «tumba». A. Ungnad pensó que se trataría aquí de la tumba de Aya, aunque V. Scheil y otros opinaron que se trataría de la «capilla, templo o santuario» de tal divinidad. B. Meissner creyó que el *gigunum* era «probablemente la tumba divina de cedro oloroso y que dicha tumba de la divinidad formaba parte del templo sumerio y más tarde babilónico-asirio». Nosotros no podemos aceptar el valor literal de «tumba» en este caso, toda vez que con ello entenderíamos que los dioses mesopotámicos llegaban a morir, cuando sobre este particular y salvo algunos casos muy concretos los antiguos semitas nunca se pronunciaron sobre la muerte de sus dioses. Abundando en esta hipótesis, F. Thureau-Dangin duda que la palabra *gigunum* signifique «tumba», aduciendo para ello un texto de la época de Ammiditana (1683-1647 a. de C.), relativo a un himno en honor de Ishtar en el que dicha palabra sólo puede significar, por el contexto, «santuario». Recientemente, se considera que *gigunum* fue el nombre dado a un «templo alto» o, matizando más, a «una construcción sagrada levantada sobre terrazas», a la cual no se-

nían acceso la gente ni los fieles. Primitivamente hubo de construirse de modo aislado, ubicada en medio de un bosquecillo, como residencia de la divinidad o de una pareja de dioses (dios y diosa): luego tal término pasó a designar al santuario que coronaba la torre escalonada, lugar donde se celebraba la fiesta del matrimonio sagrado de los dioses o de sus representantes.

La expresión «vestir de verdor la capilla de Aya», que aparece en este pasaje del prólogo de las leyes, hay que entenderla como «adornarla con ladrillos de tono verde o con hojarascas, para evocar así el verdor de los bosques, donde antiguamente se levantaban tales capillas. Tampoco puede descartarse su sentido más literal, esto es, el legislador hace alusión a los árboles plantados en torno a la capilla levantada en la última terraza de la *ziqqurratum*. Se sabe por las excavaciones arqueológicas que las torres mesopotámicas tenían árboles plantados en sus distintos pisos o terrazas, dato deducido de las canalizaciones para desagüe de aguas residuales encontradas en las estructuras de las *ziqqurratu*.

30 Aya fue la diosa paredra de Shamash, siendo sus hijos Kettu (la Justicia) y Mesharu (el Derecho). Recibió culto especialmente en Sippar, junto con sus esposo, en el templo *Ebabbar*.

31 El término *mu-ši-ir* (Anv. II, 29) ha sido traducido de diferentes maneras, tanto sustantivamente («arquitecto», «constructor») como verbalmente («levantar», «edificar»). La idea del término es muy clara y está relacionada con una actividad constructora o bien con una idea de regular, ordenar algo. Como quiera que más abajo se habla nuevamente de una renovación del Ebabbar no creemos que el término que nos ocupa deba traducirse como «edificar» o «arquitecto» en su sentido más exacto, sino más bien como «regular», «ordenar», pues cuadra mejor con el contexto. Al no conocer ninguna referencia histórica sobre la posible construcción del Ebabbar de Sippar por parte de Hammurabi (ningún año de su reinado está designado por esta acción) y teniendo en cuenta que tal rey se gloría en diferentes pasajes del prólogo del Código (Anv. I, 66; II, 1. 63-65; y IV. 60-63) de haber regulado rituales de culto ¿no podríamos aquí forzar la traducción del término *musir* por «regular» o «regulador» mejor que por la de «arquitecto»? No olvidemos que todo arquitecto siempre ordena o regula espacios y volúmenes. A. Finet recoge otras posibles traducciones alternativas: «el que ha adornado con diseños (relieves o pinturas) el templo Ebabbar» o «el que ha hecho famoso el templo Ebabbar» (A. Finet, *Le Code de Hammurapi*, París, 1983, 2.ª edic. p. 34).

32 Ebabbar, «Casa brillante», en el texto con el ideograma E UD («Casa de Shamash»), fue el nombre del templo dedicado a Shamash, dios Sol, en la ciudad de Sippar (hubo también otro templo con idéntico nombre en Larsa, recogido en el Código un poco más abajo, en Anv. II, 34-36). H. Rassam en 1880 realizó excavaciones en el barrio sagrado de Sippar, lo mis-

mo que V. Scheil en 1902. La superficie de su ámbito religioso ocupa unos 83.000 km ² (W. Al-Jadir), encontrándose entre otras construcciones el Ebbabar y la *ziqqurratum* consagrados ambos a Shamash.

La reputación oracular de Shamash y la de su santuario pudieron motivar que aquí, en el corazón del Ebabbar, se hubiese levantado el *Código de Hammurabi* (bien la estela del Museo del Louvre bien un copia). Por un texto localizado en Sippar, del siglo IX a. de C. sabemos que el Ebabbar fue destruido durante una incursión de los suteos, interrumpiéndose así el culto a Shamash. Con Shimmashkhu (1027-1007 a. de C.), primer rey de la II Dinastía del País del Mar, se emprendieron los trabajos de restauración de tal templo. También se sabe que Nabopolasar (625-605 a. de C.) y Nabónido (555-539 a. de C.) realizaron importantes trabajos de construcción o renovación en el templo.

33 En la estela del Código, UR.SAG *ga-mi-il* / UD.UNU KI (Anv. II, 32-33), esto es, «héroe benefactor de Larsa». El verbo *gamālu*, «ser favorable», «preservar», lo hemos traducido por «otorgar gracia», esto es, «persona que favorece». En este pasaje Hammurabi toma el título de «héroe» o «guerrero» (UR.SAG = *qarradum*) aludiendo a su victoria contra Larsa y a la expulsión de Rim-Sin (1822-1766 a. de C.), su último rey, y el de «protector» o «benefactor» (derivación que hacemos de *gamālu*) al recordar la serie de prerrogativas que concedió a tal ciudad, entre ellas el perdón a sus gentes y la restauración de diferentes edificios y templos como, por ejemplo, el Ebabbar.

El nombre de Larsa (en acadio *la-ar-sa*) aparece en el texto hammurabiano con el ideograma sumerio UD.UNU KI, «la morada del Sol». Larsa, hoy Senkerah, a unos 20 km al Norte del Eufrates, ya en la Baja Mesopotamia, fue una ciudad-estado sumeria de vida próspera, enfrentada a la III Dinastía de Ur, pero que supo sacar provecho, junto con la ciudad de Isin, tras la caída del tal dinastía, hecho que acarrearía la atomización de Sumer y Akkad en pequeños estados y la desaparición de los sumerios como pueblo. El fundador de la hegemonía de Larsa fue Gungunum (1932-1906 a. de C.) que llegó, dadas las circunstancias políticas, a titularse «Rey de Sumer y Akkad». Tras una serie de reinados de menor importancia, la última fase de Larsa aparece ligada al Elam, destacando entonces Warad-Sin (1834-1822 a. de C.) y sobre todo Rim-Sin, hijo de un jeque de Iamutbal, llamado Kudurmabug, nombre tomado en recuerdo de que su familia en otro tiempo había vivido entre los elamitas. Rim-Sin no pudo hacer frente al expansionismo de Hammurabi y acabó siendo derrotado por éste en el año 1763 a. de C. Larsa fue un gran centro de culto al dios solar Shamash, venerado en el Ebabbar; el nombre de la ciudad no se menciona en la tabla etnográfica del Génesis, pero algunos autores la quieren identificar con la Elasar del Antiguo Testamento (Gén., 14, 1). Identificada en 1854 y prospectada a finales del pasado siglo, los trabajos de excavaciones comenzaron

en 1933 bajo la dirección de A. Parrot, pero fueron suspendidos en favor de Mari, en Siria, hasta 1967 en que se reemprendieron con la ayuda de H. de Contenson y J. Margueron (1969-1970) y últimamente con la de J. L. Huot. Se han localizado el palacio del rey Nur-Adad (1865-1850 a. de C.), el templo Ebabbar, existente en época de Hammurabi, pero totalmente reformado en época cassita (hay especialistas que lo fechan exclusivamente en esta época), del cual restan rebajar más de 22 m de escombros del *tell* que no pudieron trabajarse en las campañas de 1969 a 1978, estatuas, *kudurru*, el llamado tesoro de Samsu-iluna, sellos, mazas de guerra, cerámica y centenares de tablillas cuneiformes. (Cf. Ch. F. Jean, *Larsa d'après les textes cuneiformes*. París, 1931; M. Stol, *Studies in Old-Babylonian History*, Estambul-Leiden, 1976, *passim*; R. M. Sigrist, «Nippur entre Isin et Larsa de Sin-iddinam à Rim-Sin», *Orientalia*, 46, 1977, pp. 363-374).

[34] Nombre del templo de Shamash. Las recientes excavaciones han demostrado de modo irrefutable, gracias a los objetos de cronología muy concreta, que el conjunto de los edificios que constituían el Ebabbar de Larsa se remontan a la época de Hammurabi. Consta tal recinto arquitectónico de cuatro grandes pabellones, de los que sólo se ha excavado parte de lo que fue el santuario principal. La originalidad de este templo edificado o renovado por Hammurabi (en el prólogo del Código así se indica) radica en la decoración de sus fachadas, a base de semicolumnas de arcillas dispuestas en forma de soga, sin paralelo en Mesopotamia, aunque fue conocida en Tell er-Rimah, al Norte de Irak. Todo el conjunto religioso del Ebabbar de Larsa estuvo rodeado de un muro corrido donde se abrían únicamente unas pocas puertas. Su interior contaba con distintas dependencias, así como una *ziqqurratum*. Las excavaciones han puesto al descubierto infinidad de objetos de culto, así como textos cuneiformes de distintas épocas, relacionados o no con el Ebabbar. Destacamos de entre ellos: la estela de donación del rey Nazi-muruttash (1328-1298 a. de C.), la también estela de donación de Kudurri-Enlil (1264-1256 a. de C.), el ladrillo de dedicación de Adad-apla-iddina (1067-1044 a. de C.) o el ladrillo de conmemoración de una reconstrucción de Nabucodonosor II (604-562 a. de C.), que acometió la tarea de restaurar el Ebabbar. (Cf. D. Arnaud, «Larsa, catalogue des textes et des objets inscrits», *Syria*, 53, 1976. J. L. Huot, «La ziggurat de Larsa», *Irán*, 16, 1981, pp. 65-69).

[35] Hammurabi considera aquí al dios Shamash «su aliado» o, si se quiere, «su auxiliador» (en la estela *ri-si-su*, Anv. II, 36). En el epílogo esta atribución la vuelve a aplicar, pero con referencia a Adad (Rev. XXVII, 67). Ambas divinidades podían ayudar a Hammurabi de acuerdo con el contenido de sus propios poderes.

[36] Uruk, en sumerio UNU ^{KI}, «la residencia», hoy el campo de ruinas de Warka, fue una de las más importantes ciudades de Sumer, situada al Sur de Babilonia, junto al Eufrates, si bien en la actualidad se halla alejada

de este río. Descubiertas sus ruinas por K. W. Loftus en 1849 fue excavada a partir de 1912, bajo la dirección de J. Jordan y A. Nöldeke, y más tarde (1954-1965) bajo la de H. J. Lenzen, continuándose en 1977 por J. Schmidt y en la actualidad por expertos iraquíes. Uruk es mencionada en la Biblia con el nombre de Erek como una de las ciudades fundadas por Nemrod (Gén., 10, 10). Se sabe que la ciudad nació de la unión de dos pequeñas villas muy próximas: Kullaba y Eanna, que contaban con recintos religiosos propios. Por el prisma Weld-Blundell (Cf. Th. Jacobsen, *The Sumerian king list*, Michigan, 1973, 4.ª ed.) sabemos que después del Diluvio la gobernaron cinco dinastías hasta caer en poder de Rim-Sin de Larsa. A la primera de ellas, en gran parte mítica, perteneció el famoso Gilgamesh (*ca.* 2630 a. de C.) personaje central del extraordinario Poema de su nombre, a quien se debe la erección de su poderosa muralla de 9,5 km de perímetro. En la segunda dinastía, menos famosa que la anterior, destacó Enshagkushana, vencedor de Kish, mientras que en la tercera sobresalieron Lugalzagesi (*ca.* 2360 a. de C.) —que era gobernador de Umma— quien logró la unificación de Sumer por primera vez, haciendo de Uruk su capital. Después la ciudad cayó en manos del acadio Sargón I (2340-2284 a. de C.) y más tarde en la de los qutu, hasta que Utukhengal (2116-2110 a. de C.), de la IV dinastía, logró expulsar a este pueblo invasor. Con Sinkashid (1865?-1833 a. de C.), de la V dinastía, Uruk prosperó en todos los órdenes hasta pasar a poder de Rim-Sin de Larsa. Por su parte, Hammurabi la capturó en el 7.º año de su reinado.

Uruk fue originariamente la ciudad santa de Anum, pasando luego a serlo de Ninni o Inanna (Ishtar), la diosa del amor y de la guerra, venerados en el famoso templo del E-anna. La evolución histórica de tal ciudad nos es conocida por las excavaciones arqueológicas que pusieron de manifiesto un nuevo tipo de civilización, sucesor de la cultura de El Obeid. Se localizaron hasta 18 estratos de ruinas que van desde finales del V milenio a. de C. hasta su primera dinastía, pasando por la fase cultural de Jemdet-Nasr, que también se detecta perfectamente. Nos han llegado gran cantidad de restos: murallas, esculturas, palacios (el de Sinkashid), templos (particularmente el E-anna), sellos, textos escritos, cerámicas monocromas, etc. La aportación más importante de Uruk para la Historia fue la invención de la escritura, hallazgo que tuvo su origen en los templos de tal ciudad.

Los resultados de las excavaciones pueden verse en una serie de publicaciones, aparecidas a partir de 1930 en Berlín, cuyo título abreviado es conocido como UVB *(Uruk vorläufiger Bericht)*, y en artículos publicados en la revista *Sumer*. Para la escritura, Cf. A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk*, Leipzig, 1936; *Idem*. «Zu den Inschriftfunden der Grabung in Uruk-Warka, 1960-1961», en *Baghdader Mitteilungen*, 2, 1963, pp. 1-82.

37 Alusión a la serie de canales y otras obras de irrigación que realizó Hammurabi en Uruk y que supusieron la prosperidad material de la ciu-

dad. Los textos hammurabianos aluden a obras de este tipo realizadas en el 9.°, 33.° y 40.° año de su reinado. Las obras efectuadas en Uruk, de las que se beneficiaron también otras ciudades, se centraron sobre todo en la excavación del canal llamado «Hammurabi es la riqueza del pueblo» en el año 33.° de su gobierno.

[38] Eanna, «Casa del cielo», fue primitivamente el templo dedicado en Uruk al dios Anum, pero ya a comienzos del tercer milenio pasó a ser el recinto sagrado de la diosa Ninni o Inanna (Ishtar). En el sector Oeste, en la zona de Kullaba, se construyeron diferentes templos a Anum y a su paredra Antu, aprovechando construcciones anteriores, recubiertas a su vez por una *ziqqurratum*. A unos 500 m de este conjunto, se elevaba propiamente el sector del Eanna, también constituido por una compleja construcción de diferentes templos. Del Eanna se hace mención en el *Poema de Gilgamesh* como el «templo puro» (I, 10 y II, 18). Arqueológicamente se han podido localizar los conjuntos cultuales, los cuales atravesaron diferentes fases constructivas. Uno de los más antiguos templos fue el denominado por los arqueólogos «Templo de caliza», levantado en el nivel V de la secuencia arqueológica de Uruk, cubriendo un área de casi 2.300 m². Su estructura consistía en una larga *cella* con dos alas laterales divididas en cámaras y una cabecera a base de tres capillas. En el nivel IV fue sustituido por otro edificio más importante, llamado «Templo de las columnas», alzado sobre una gran plataforma, al cual se accedía por un pórtico de dos filas de cuatro columnas de ladrillo. Más tarde fue reemplazado por otros templos, llegándose a detectar hasta un total de siete fases constructivas. Cf. A. Falkenstein, *Topographie von Uruk*, Leipzig, 1941; H. Lenzen, *Die Entwicklung der Zikurrat*, Leipzig, 1942; *Idem*, «Die Architektur in Eanna in der Uruk IV Periode», en *Iraq*, 36, 1974, pp. 111-128.

[39] En la estela DINGIR NÍN (Anv. II, 47). Ishtar, nombre semítico de incierto significado, fue asimilada a la diosa sumeria Ninni (o Ninanna, Inanna, En-nin), cuyo nombre significa «la Señora del cielo». Se la consideró la representación del planeta Venus y según la Mitología fue hija de Sin y hermana de Shamash y Ereshkigal. Pronto esta diosa sumeria, sujeto de numerosos mitos (Cf. D. Wolkstein, S. N. Kramer, *Inanna Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*, Nueva York, 1983; hay traducción italiana en Milán, 1985), fue equiparada a la gran diosa acadia Ishtar bajo las mismas advocaciones. Como diosa de la Aurora y del Crepúsculo (doble aspecto del planeta Venus) constituía el lazo de unión entre el reino de la luz (Shamash) y el de las tinieblas (Ereshkigal). Fue primero amante y luego esposa de Anum, dios del cielo, aunque dado el carácter de la diosa se le atribuyeron numerosos amantes. Ninni (Ishtar) fue diosa del amor, del nacimiento y de la guerra, advocación ésta última con la que fue adorada especialmente por los asirios que la hicieron paredra de Assur. Como diosa del amor gozó de mucho éxito en toda Mesopotamia, repre-

sentándosela como una mujer desnuda, oprimiendo sus pechos con ambas manos. En el *Poema de Gilgamesh* se dice que Ishtar reunía en torno suyo a las mozas del placer y a las rameras del templo (VI, 165-166), calificándosela poco después (IX, 11) como la «hieródula de los dioses». En el *Poema de Erra* también se la considera representante de las cortesanas, hieródulas y prostitutas (IV, 52). Como diosa del nacimiento se la representó a imagen de una madre amamantando a su hijo, mientras que como diosa de la guerra lo fue por una figura varonil provista de arco, flechas y espada. Sus animales simbólicos fueron el león (guerra) y la vaca (fecundidad) y su emblema específico la estrella Venus, representado por una estrella con 8 ó 16 rayos; el número sagrado que le asignaron los teólogos fue el 15. Ninni o Ishtar, conocida como Ashtarté, fue venerada en Fenicia y Canaán; los egipcios la identificaron con Isis y Hathor, los griegos con Afrodita y los romanos con Venus. En el Antiguo Testamento se alude también a esta divinidad, a la cual el propio Salomón le llegó a erigir un templo en Jerusalén (1 Re, 11, 5; y 33), si bien su culto —dadas sus prácticas licenciosas— siempre fue reprobado. Ninni (Ishtar) fue adorada especialmente en el Eanna de Uruk, junto con Anum.

Hammurabi la nombra varias veces en su Código de leyes, lo que demuestra la gran devoción que tuvo dicho rey hacia tal divinidad, sin aludir en ningún momento a su marcado carácter licencioso, que, como hemos dicho, se le atribuía.

40 Isin, ciudad al Sudoeste de Nippur, en la Babilonia central, hoy Ishan al-Bahriyyat, al Sur de 'Afak, alcanzó por dos veces papel de primer rango histórico. Una primera, tras la caída de la III Dinastía de Ur, momento en que logró su independencia gracias a los quince reyes de su dinastía local amorrea, logrando destacar en ella Ishbierra (2017-1985 a. de C.) y Lipit-Ishtar (1934-1924 a. de C.), autor éste de un famoso Código jurídico, si bien cayó bajo la dependencia de Larsa al ser derrotado Damiqilishu de Isin (1816-1794 a. de C.) por Rim-Sin de Larsa. Su segunda etapa de esplendor la alcanzó tardíamente, cuando ya había desaparecido Hammurabi, rey que la había derrotado al mismo tiempo que a Larsa, fase ocupada por la dinastía de Pashe, que reinó desde el 1770 al 1039 a. de C.

Prospectada la ciudad superficialmente en 1924 por S. Langdon no ha sido hasta 1973 (excavaciones de B. Hrouda) cuando los arqueólogos han centrado su interés en tal enclave. Lo más importante de Isin, localizado hasta ahora, han sido su templo, de comienzos del segundo milenio a. de C., consagrado a la diosa de la Medicina Gula (Nin-Isina o Ninkarrak), su necrópolis dedicada a los perros, el animal sagrado de tal diosa (33 tumbas halladas en 1973) y su palacio real. Aparte de estos tres enclaves hay que reseñar la serie de esculturillas votivas, las cerámicas, tablillas, relieves en terracota y cilindro-sellos que han sido localizados. (Cf. E. Nagel-Strommenger *et alii*, «Isin», en AfO., 25, 1974-1977, pp. 221-229; B. Hrouda

et alii. Isin-Ishan Bahriyat I. Munich. 1977. *Idem. Isin-Ishan Bahriyat II,* Munich. 1981.)

La expresión del prólogo del *Código de Hammurabi*, al indicar que tal rey había vuelto a reunir a las gentes dispersas de Isin, debe verse bajo la perspectiva de una previa emigración forzosa de sus habitantes o una vuelta al nomadismo primitivo, motivada tal vez por la falta de agua. Nos apoyamos para esta hipótesis en un texto con un párrafo similar existente en una inscripción del rey Nur-Adad de Larsa (1865-1850 a. de C.). el cual ante una fuerte inundación, que había alterado el curso del Eufrates, había tenido que marchar de la ciudad con sus gentes, ante la carencia de agua, en busca de zonas con tal elemento. A. Falkenstein consideró que se trataba de poblaciones dispersas por la guerra.

41 Egalmaḫ. «Casa, la más grande» o «Casa suprema» fue el nombre del templo dedicado a Ninkarrak (Gula o Nin-Isina), diosa de la Medicina, en Isin. La disposición del mismo es conocida en líneas generales, sabiendo que se hallaba inscrito en un rectángulo de unos 50 × 65 m. El templo se elevaba en la parte más alta de Isin y constaba de varios patios y diferentes estancias, una de ellas dedicada al esposo de Ninkarrak, Ninurta, el dios de la guerra. La serie de ladrillos con inscripciones nos permiten conocer sus restauradores, entre ellos Kurigalzu II (1345-1324 a. de C.), quien se gloría de haberlo restaurado casi en su totalidad. Uno de los últimos reyes en preocuparse de este templo fue Nabucodonosor II (604-562 a. de C.). En 1984 ha sido localizado el muro que delimitaba el barrio sagrado de Isin (B. Hrouda).

42 Hammurabi se califica como «dragón de reyes» (en la estela USUM.GAL LUGAL *(ri)*, Anv. II, 55) utilizando este epíteto común a algunos dioses (Dumuzi, por ejemplo) y reyes (Lipit-Ishtar, Shulgi).

43 Zababa (en otras lecturas Zamama, Zamalmal o Ilbaba), hijo de Enlil, fue concebido como una forma o hipóstasis del dios Ninurta. Zababa, cuyo emblema era una clava con cabeza zoomorfa, fue adorado en Kish, junto con Baba, su esposa, en su templo Emeteursag, bajo la advocación de un dios guerrero. Esta circunstancia se recoge en la estela de Hammurabi al aludirse a sus armas (Rev. XXIV, 22-25, XXVII, 81-91). ¿Por qué Hammurabi se proclama hermano pequeño de Zababa? Ignoramos esta presunción del rey babilonio, pero creemos que Hammurabi más que hacerse así hijo directo de Enlil (Bel) —parentesco que lograría en razón de que Zababa era hijo de este dios— lo que deseaba era remarcar la protección que tal divinidad, junto con Ninni, le había dispensado a la hora de sus triunfos militares (Rev. XXIV, 22-39). Además si Zababa «marchaba a su derecha» (Rev. XXVII, 85) en los combates, claramente Hammurabi quería señalar la protección que había recibido y que venía a ser semejante a la ayuda que el hermano mayor suele prestar a su hermano pequeño yendo a su lado en caso de dificultades.

[44] Kish, hoy Tell el-Oheimir, fue una de las ciudades-estado más antiguas de Sumer, situada a unos 15 km de Babilonia y a orillas del Eufrates en la Antigüedad. Identificada por G. Smith en 1873, el conjunto de sus *tells* (los más importantes son Khazneh, el-Oheimir, el-Bender y el Ingharra) fueron excavados por arqueólogos franceses en 1912 dirigidos por H. de Genouillac y poco más tarde (1923-1933) por una expedición anglo-americana encabezada por M. Mackay y S. Langdon. Este último encontró en sus excavaciones trazas de un «diluvio» que asoló a la ciudad y que interrumpía los estratos arqueológicos que arrancaban desde la época de Jemdet Nasr. Después del diluvio «cuando la realeza volvió a Kish» se sucedieron en ella cuatro dinastías que precedieron en cronología a la primera de Akkad. La primera dinastía de Kish es, en gran parte, de carácter mítico, destacando, sin embargo, como personaje histórico Mebaragesi (*ca.* 2775 a. de C.); en la segunda sobresalió Mesalim (*ca.* 2675 a. de C.) y en la III Kug-Baba, mujer de largo reinado. Con la cuarta, de la que se desconocen muchos hechos, se constata la caída de la ciudad en manos de Lugalzagesi de Umma y de Uruk (*ca.* 2360 a. de C.) al derrotar a Ur-Zababa. Sin embargo, con altibajos más o menos destacados, el poderío de esta ciudad pervivió hasta la época sasánida. En el perímetro de Kish fueron detectados el templo (Emeteursag), la *ziqqurratum* (Unirkidurmah), diferentes necrópolis, varios palacios (unos de ellos presargónico) y numerosísimos objetos menores (cerámicas, armas, cilindro-sellos, joyería, etc.) así como millares de tablillas con textos cuneiformes. (Cf. A. MacGuire Gibson, *The City and Area of Kish*, Miami, 1972; P.R.S. Moorey, *Kish Excavations, 1922-1923*, Oxford, 1978.) El prestigio de Kish en el tercer milenio a. de C. se evidencia en el preciado título de «rey de Kish», adoptado por muchos soberanos de otras ciudades, símbolo que encerraba la idea de dominio universal. La problemática reciente entre Ebla y Kish en I. J. Gelb, «Ebla and the Kish Civilization», en L. Cagni (Ed.), *La Lingue di Ebla*, Nápoles, 1981, pp. 9-73; A. Archi, «Kish nei testi di Ebla», *Studi Eblaiti*, 44, 1981, pp. 77-87.

[45] Emeteursag, «casa ornamento del campeón», fue el nombre que recibió el templo de la ciudad Kish, dedicado al dios Zababa. Llegó a ser ornamentado y restaurado por Hammurabi en el 36.° año de su reinado, y más tarde por Nabucodonosor. Al rey amorreo se debió la torre escalonada o *ziqqurratum*, llamada Unirkidurmah, de proporciones similares a la de Babilonia. En el templo de Kish también se tributó culto a la diosa Ninni (Ishtar).

[46] Con el nombre de Hursagkalamma, «montaña del país», se denominó una villa o barrio de la ciudad de Kish. S. Langdon la localiza en las ruinas que llevan el nombre moderno de Ingharra. En un principio hubo una sola ciudad, Kish, y en sus cercanías un templo denominado Ehursagkalamma, «Casa de la montaña del país», que aglutinó en su entorno un centro urbano, que fue designado con el nombre del templo. En este cen-

tro urbano, componente de Kish, se tributó culto a Ishtar, que habría asumido aquí las funciones de la antigua diosa sumeria «Señora de la Montaña». Sin embargo, una serie de tablillas de Kish (conservadas hoy en la Universidad de Yale) han demostrado que junto a la Ishtar de Kish, en un momento que se puede situar durante la existencia de la dinastía del País del Mar (ss. XII-XI a. de C.) se tributó culto a la Ishtar de Uruk, diosa que en Kish llegó a contar con su propio personal especializado. Esa transposición de culto se debió a la emigración de parte de las gentes de Uruk hacia las zonas del Norte, motivada por la amenaza de la antedicha dinastía (K. Van Lerberghe.) En época neobabilónica en el Ingharra se construyó un grandioso templo, dotado de numerosas salas y patios (destacaron las estancias dedicadas a Ishtar: capillas, ante-cella, tesoros, almacenes, etc.) y una fastuosa torre escalonada. (Cf. P. R. S. Moorey, «A Re-consideration of the Excavations on Tell Inghara». *Iraq*, 28, 1966, pp. 18-51: *Idem*, «The City of Kish in Iraq: Archaeology and History, ca. 3500 B.C. to A.D. 600», AJA, 80, 1976, pp. 65-66).

[47] Hammurabi se aplica aquí el nombre de *sapārum*, «red». Recordemos que, como nos demuestran numerosos textos y obras de Arte, la red era un instrumento de guerra utilizado por dioses y reyes de Mesopotamia, con cuyas mallas capturaban y luego encerraban a sus enemigos.

[48] Erra fue un dios del panteón sumero-babilónico considerado como divinidad de la tempestad, destrucción y peste, a menudo identificado con Nergal. Se le consideraba hijo de Enlil (Bel) —en otras versiones hijo de Anum o de Enki— y de la diosa Kutusar; sus esposas, según las escuelas teológicas, fueron Ninmug, Las, Subula, Ereshkigal o Mammetu. Los teólogos dieron diferentes nombres a Erra según las ciudades en que era adorado. Así, Erra, Irra o Urra era el Nergal de Kutha, según puntualiza el Código y otros textos acadios. Tal divinidad fue sujeto de un importante poema, el llamado *Poema de Erra*, fechable en torno al siglo X a. de C. y en el que se narra cómo en compañía de siete espíritus malvados, los Sibitti, siembra la destrucción en toda Babilonia a causa de que los hombres se habían olvidado de él y de otros dioses. Tal texto tiene un innegable fondo histórico, arropado por preocupaciones filosóficas y religiosas. Erra aparece recogido bajo el nombre de Uggu en el *Poema de la Creación* (IV, 120) y con el de Nergal en numerosos textos e incluso en la Biblia (2 Re., 17, 30). También en el Reverso del Código aparece Nergal en un largo pasaje (Rev., XXVIII, 24-39).

[49] La ciudad de Kutha, hoy Tell Iman Ibrahim, estuvo situada sobre un canal, al Sudeste de Sippar y al Norte de Kish, a unos 25 km por encima de Babilonia. Sabemos por el prisma de Sargón II (722-705 a. de C.) y por la Biblia que sus habitantes fueron deportados a la ciudad judía de Samaría, tras haberse apoderado aquél rey asirio de esta última localidad, en la cual los kutheos levantaron ídolos a Nergal (2 Re., 17, 24, 30). La ciudad

se cita en el mito del *Descenso de Ishtar a los Infiernos*, y sus habitantes en Flavio Josefo. En Kutha se adoró a Nergal (Erra) y a las divinidades infernales, a las cuales se les sacrificaban niños.

50 Meslam fue el nombre dado al templo del dios Erra (Nergal) en la ciudad de Kutha, siendo restaurado, según sabemos, por Hammurabi probablemente en el 40.° año de su reinado.

51 Literalmente *rimu* (Anv. III, 7), «buey salvaje», «búfalo». Este animal, propio del delta del Tigris y del Eufrates, era conocido como «auroch» y venía a ser el prototipo de la fortaleza entre las gentes de Sumer (tiaras divinas y reales adornadas con cornamentas de toro). La comparación establecida aquí entre Hammurabi y un toro salvaje no significa nada infamante, sino que equivalía a un verdadero elogio, a tenor con la mentalidad de aquellas épocas. En la Biblia la comparación con animales es cosa frecuente. Recordemos como ejemplo la bendición de Jacob (Gén. 49), el cual va comparando a muchos de sus hijos con determinados animales. Asimismo, en el *Libro de los Muertos* de los antiguos egipcios, diferentes divinidades son calificadas con el epíteto de «toro» o «divinidad cornuda».

52 Tutu (TU = renovador, TU = orador) es el nombre sumerio del dios Nabu (o Nebo y Nabum, según otras grafías) venerado en Borsippa, en el templo Ezida. Tras ser anexionada esta ciudad a Babilonia, Nabu pasó a ser considerado hijo de Marduk, teniendo en principio las mismas funciones que éste, puesto que, de hecho, Tutu fue uno más de los títulos de Marduk *(Poema de la Creación)*. La propiedad específica de Nabu fue la de «dios escribano», lo que le confirió el don de la sabiduría y el ser portador de las Tablillas del Destino. El planeta de esta divinidad fue Mercurio y su símbolo un estilete de escribano. Hijo de Zarpanitum y de Marduk tuvo como esposa a la diosa Tashmetum. En cuanto hijo de Marduk su culto duró bastantes siglos, habiéndonos llegado una súplica del seléucida Antíoco Soter (280-261 a. de C.) dirigida a este dios. En Is., 46, 1 aparece esta divinidad nombrada como Nebo.

53 Borsippa, en sumero BAR.ZI.PÁ o BA.UR.SIP y en acadio *Bar-zi-ba* o *Bar-sip*, hoy Birs Nimrud, fue una pequeña ciudad-arrabal de Babilonia de la que distaba unos 20 km y con la que estaba enlazada mediante un canal. Fue la ciudad consagrada a Nabu (Tutu), hijo de Marduk y de Zarpanitum, aunque también contó con otros santuarios dedicados a diferentes divinidades (Adad, Ea, Gula, Ninkarrak). Jugó un destacado papel como ciudad religiosa, siendo mencionada en diferentes anales de reyes babilonios y asirios que se sintieron inclinados hacia su divinidad titular. Las principales excavaciones arqueológicas fueron realizadas por H. C. Rawlinson (1854), H. Rassam (1880) y R. Koldewey (1902) en cuyos trabajos se detectaron la *ziqqurratum*, llamada Eurmeiminanki («Casa de los siete conductores del cielo y de la tierra»), confundida durante siglos con la bíblica «Torre de Babel» y el templo Ezida, aparte de otros edificios de menor in-

teres. La torre escalonada, reformada o construida por Nabucodonosor en el siglo VI a. de C., dominaba el conjunto religioso del Ezida. La ciudad exitía ya desde finales del tercer milenio a. de C. y las tablillas encontradas en sus ruinas permiten conocer su actividad sobre todo religiosa. (Cf R. Koldewey, «Die Tempel von Babylon und Borsippa», en WVDOG, 15, 1911, pp. 50-59; T. Basir, *Babylon and Borsippa*, Bagdad, 1959.)

[54] Ezida, «casa de la verdad» o «casa derecha», fue el nombre del templo de Borsippa dedicado al dios de la escritura Nabu. Medía 101 × 92 m y constaba de un gran patio rectangular al que daba el santuario principal precedido de dos pronaos. En una capilla especial se veneraba a su esposa Tashmetum. En el Esagil de Babilonia (y en otros lugares) existió una capilla Ezida también dedicada a Nabu.

[55] Hammurabi se atribuye aquí la divinidad, aunque al parecer no desea parangonarse a ella, pues el término *i-lu* (Anv. III, 16), epíteto que equivale a «divino», aparece escrito en la estela silábicamente y no por el ideograma usual para designar propiamente a los dioses. Sin embargo, en una inscripción redactada en lengua sumeria (lengua cultual en su época) Hammurabi recibe el nombre de «dios [de su] pa[ís]». Al igual que los reyes de Akkad, de la III Dinastía de Ur, de Isin o Larsa, que se divinizaron o los divinizaron, en Babilonia existieron movimentos de veneración popular, tendentes quizá a divinizar a Hammurabi, dado que han llegado textos con fórmulas *Hammurapi-ilu* («Hammurabi es mi dios»), *Hammurapi-šamsi* («Hammurabi es mi sol») y *Hammurapi-bāni* («Hammurabi es mi creador»). Que sepamos, Hammurabi no recibió culto en vida, sino que trató de separar el «palacio» del «templo», esto es, de destruir los vestigios de la antigua organización teocrática. Si bien no recibió culto, Hammurabi, en tanto que imagen mortal del dios Shamash, se hallaba, como dijo F. Böhl, «en la esfera divina». L. W. King cita un texto en donde Hammurabi declara: «Los grandes dioses han permitido a Hammurabi alcanzar los deseos de su corazón, como un dios».

E. Reiner (RA, 64, p. 73) propone añadir el término <*šu-bu-ut*> entre las líneas 15 y 16 de este pasaje, con lo cual la frase resultaría: «el Ezida <residencia> del dios de los reyes». De esta manera, la alusión a la divinidad sería no a Hammurabi en sí, sino al dios titular del templo Ezida, que fue Nabu. Sin embargo, en tiempos de Hammurabi el dios de Borsippa y titular del Ezida no fue Nabu sino Marduk, en honor del cual Hammurabi se gloría de haberle edificado el Ezida.

El problema planteado en cuanto a que el término *ilum* va, en la tablilla del Museo del Louvre y en otras copias, en caso genitivo, lo que reforzaría la hipótesis de la necesidad de la palabra *šubatum*, no es de gran peso, toda vez que cualquiera que sea la función de la palabra *ilum* no ha de implicar necesariamente la función de genitivo.

[56] En la estela *mu-di* IGI-GÁL *(im)* (Anv. III, 17). Podría traducirse co-

mo dos adjetivos: «sabio (e) inteligente», dado que el texto recoge el término acadio ***mûdûm***, «sabio» y su sinónimo sumerio IGI.GAL, «sabio», «inteligente».

Si en el Anv. II, 22, Hammurabi se ha llamado «rey juicioso» y aquí «conocedor de la sabiduría», más adelante (Anv. IV, 7) se calificará de «muy sabio», al haber alcanzado, según él, la fuente de la sabiduría.

El tema de la «sabiduría», considerada un don concedido por el dios Enki (Ea) a determinados reyes, es muy corriente en las inscripciones reales sumerias, acadio-babilónicas y asirias. Cf. *Les sagesses du Proche Orient ancien*. (Colloque de Strasbourg, 1962). París, 1963, pp. 41-51.

57 Dilbat, hoy Tell Delem, estaba situada a unos 12 km al Sur de Borsippa. En dicha ciudad, muy renombrada por su riqueza agrícola, se rendía culto a Urash, el dios de la agricultura. Sus ruinas fueron excavadas a comienzos de siglo por M. Gautier.

Hammurabi aumentó la superficie de los cultivos en Dilbat en honor de la divinidad local.

58 Urash, escrito en la estela con el ideograma sumerio IB (Anv. III, 22), era el dios de la agricultura, a menudo confundido con el dios sumerio Ninib. También fue un dios guerrero y bajo esta advocación se le identificaba como una forma del dios Ninurta. El culto a IB estaba situado básicamente en Dilbat.

Hammurabi invoca aquí a Urash (Ninurta) no en cuanto dios de la guerra, sino como un dios agrícola.

59 Mama, «soberana de los dioses», aparece desde las épocas más remotas como principio femenino al lado de Anum y de Enlil. Fue honrada bajo diferentes nombres y otras tantas advocaciones en muchos lugares de Mesopotamia. Aparece como Nintu, Aruru, Ninhursagga, etc. Como Mama o Nintu representaba «la diosa del nacimiento»; como Ninhursagga, «la madre de los dioses» y como Aruru, la «madre de los reyes» (caso de Hammurabi, entre otros). En el *Mito de Atrahasis* la diosa Mama, tras el cataclismo del Diluvio, recrea otra vez a la humanidad. Esta diosa, de nombre onomatopéyico, era representada plásticamente como una mujer amamantando a un niño.

Hammurabi cita una sola vez a esta divinidad, en este pasaje en concreto, pero un poco más adelante la vuelve a invocar bajo el nombre sumerio de NIN.TU (Anv. III, 33-35); finalmente, en el epílogo (Rev. XXVIII, 40-49) NIN.TU es otra vez impetrada por Hammurabi.

60 La ciudad de Kesh no ha sido todavía identificada. Algunos autores proponen situarla en Tell Hamman, al Oeste de Lagash, en la Babilonia central; otros la ubican al Nordeste de Nippur, e incluso identificarla con Tell Gidr. Kesh tributó culto a la diosa madre Mama o NIN.TU.

61 Aquí Hammurabi cita a Mama con el nombre sumerio de NIN.TU, lo que corrobora la igualdad de las diosas. Nuevamente en el epílogo del

Código (Rev. XXVIII, 40-49) el rey babilónico la volverá a citar como Nintu. En la versión del Código publicada por D. Wiseman el nombre de Nintu está sustituido por el de Belet-ilu, «la señora de los dioses».

[62] Lagash, en la estela de Hammurabi ŠIR.BUR.LA ^{KI}, identificada hoy con Tell Al-Hiba, según los estudios de T. Jacobsen (1958), se halla situada en las cercanías de Shat al-Hay, donde confluyen el Eufrates y el Tigris. Tal ciudad, que contó en sus cercanías con pequeños enclaves urbanos, tales como Girsu, distrito religioso y archivo oficial del Estado, Urukuga y Nina, fue la capital de un floreciente Estado de unos 3.000 km ^{2} de superficie en donde radicaban diecisiete ciudades menores y ocho pequeños enclaves urbanos. Los estudios arqueológicos de la zona y los estudios de los textos nos han permitido distinguir hasta dos grandes frases: una primera o período de los «grandes ensis», que abarca desde el 2800 al 2355 a. de C. a la que pertenecieron, entre otros, Enkhengal (*ca.* 2675 a. de C.), Urnanshe (*ca.* 2520 a. de C.), durante cuyo mandato se esculpieron diferentes obras de arte, Eannatum (*ca.* 2470 a. de C.), rey belicoso que aparece representado en la famosa «estela de los buitres», y Urukagina (*ca.* 2355 a. de C.), autor de textos de reformas jurídico-sociales. Lugalzagesi de Umma y de Uruk puso fin a esta primera fase al derrotar a Lagash. Hacia el final de la dinastía acadia, que dominaba Sumer y Akkad, volvería a resurgir, iniciándose así su segunda fase o período neosumerio, destacando las figuras de Gudea (*ca.* 2144-2124 a. de C.) y Ur-ningursu (*ca.* 2124-2119 a. de C.). Del primero se han conservado numerosas estatuas así como textos que nos permiten seguir su actuación pacifista y religiosa: de su sucesor, Ur-ningursu, nos ha llegado un magnífico hipogeo. Lagash caería luego en manos de Urnammu, el fundador de la III Dinastía de Ur al lograr derrotar al último *ensi* de Lagash, Nammakhani (*ca.* 2113-2110 a. de C.). Finalmente, pasaría a poder de Hammurabi que la incluyó en su Imperio. Todavía en el siglo II a. de C. la ciudad conocería un efímero esplendor bajo la figura del arameo Adad-nadin-akhe. Las excavaciones han permitido conocer muchos de sus templos (el Ibgal de Inanna y el Bagara de Ningirsu, especialmente), restos de otras construcciones, necrópolis y un sinfín de inscripciones. (Cf. el clásico H. de Genouillac, *Fouilles de Telloh*, París, 1934-1936, 2 vols.; A. Parrot, *Tello*, París, 1948; R. D. Biggs, *Inscriptions from Al-Hiba-Lagash. The 1st and 2d Seasons*, Malibu, 1974; W. E. Crawford, «Lagash», *Iraq*, 36, 1974, pp. 29-35; E. Ochsenschlager, «Mud Objects from al-Hiba», *Archaeology*, 27, 1974, pp. 162-174.)

[63] Girsu, hoy Tell-al-loh, cerca de la moderna Shatra, localidad y territorio que comprende la parte norte de Lagash, fue un distrito de esta última ciudad-estado sumeria. Arqueológicamente su importancia radica en la riqueza de sus archivos (sobrepasan de 40.000 el número de sus tablillas descubiertas), que se remontan a inicios del tercer milenio. Se han detectado materiales de la fase de El Obeid, así como los restos de un famoso tem-

plo dedicado a la diosa Baba y un sinfín de piezas maestras del arte mesopotámico que hoy se pueden admirar en el Museo del Louvre. Fue excavada por E. Choquin de Sarzec a partir de 1877, confundiéndose tal lugar con la antigua Lagash, capital del estado del mismo nombre. El lugar fue excavado por G. Cros, H. de Genouillac y A. Parrot, entre otros, poniendo de manifiesto la importancia arqueológica del lugar. (Cf. Th. Jacobsen, «Girsu», RA. 52, 1958.)

64 Eninnu, en la estela escrito con el guarismo 50 (Anv. III, 46), de donde «Casa de los Cincuenta», fue el nombre dado al templo del dios Ningirsu, situado en Girsu. Fue, desde siempre, el templo más importante de tal localidad. La etimología de su nombre todavía se discute por los especialistas. Creemos, siguiendo a A. Falkenstein, que el término *ninnu*, «cincuenta», debe tomarse en el sentido de «incontables», «numerosos», «todos». Dicho nombre, por lo demás incompleto, al no mencionar a qué se refiere la cifra indicada, debe entenderse, quizá, como *E-ninni-(me)*, esto es, «Casa (que posee) las 50 (fuerzas divinas)». Su antigüedad queda demostrada por la cita que se posee en una tablilla de calcita del período dinástico arcaico (Cf. A. Parrot, *Tello*, cit., p. 70); a partir de Eannatum, Urukagina y Ur-Baba su nombre se repite con asiduidad. El *ensi* de Lagash, Gudea, se precia en un largo himno (cilindros A y B) de haber construido el Eninnu para Ningirsu.

65 El epíteto Telitum, aplicado aquí a Ishtar, presenta todavía un significado no aclarado por los especialistas. *Telitum* ha sido traducido como «la muy capaz», «la muy valerosa», «la experta». Indudablemente, ha de ponerse en relación con los aspectos guerreros de la diosa Ishtar de Zabalam. En tal localidad su templo era el Ezikalama, «Vida del país», del cual Hammurabi se intitulaba su constructor.

66 Zabalam, escrita en el Código con el nombre sumerio de ZA.RI.UNU o ZA.SUKUŠ.UNU KI según lecturas recientes y leída en acadio como *Halla-bi*, ha sido identificada con la actual Ibzaih, no lejos de Umma, en la Babilonia central. Estuvo consagrada esta ciudad a Ishtar en su advocación de diosa de la guerra. Recordemos que los principales templos de esta diosa estuvieron en Uruk y Agadé.

67 El nombre de Ishtar aparece aquí escrito silábicamente, en su forma acádica, IS-DAR (Anv. III, 54), faltando el determinativo divino *ilu*. Su templo fue el Ezikalama, situado en Zabalam, del cual Hammurabi se proclama, como dijimos, su constructor.

68 Literalmente *ša ni-iš qá-ti-šu* (Anv. III, 56), «cuya elevación de brazos». La elevación de brazos era el gesto usual de la piegaria y la oración entre los semitas, tal como puede verse en numerosos relieves que nos han llegado: por ejemplo, en el propio relieve que corona la estela de Hammurabi, donde vemos al rey elevar los brazos a Shamash, en actitud orante.

En la Biblia se alude también varias veces a la elevación de brazos como sinónimo de oración. Cf. Sal., 141, 2.

[69] Adad, llamado también Ramman, aparece en la estela de Hammurabi escrito con el ideograma [DINGIR] MUR (o IM), «viento». Esta divinidad fue el dios de la tempestad, del viento, de la lluvia y de las inundaciones. También compartió con Shamash el privilegio de revelar el futuro, por lo que se le consideró «el señor de la visión». Su paredra fue la diosa Shala, de origen hurrita, pero aceptada por la teología babilónica; su animal favorito el toro, sobre el que se le representa subido (estela de Nabucodonosor I, *kudurru*, etc.) y su arma el rayo en forma de tridente o bidente. Como dios semita-amorreo tuvo su culto en la ciudad de Bit-karkara, en el templo Eudgalgal. También fue el dios de los arameos y llegó a ser muy venerado en Aleppo. Sus características cuadran con el dios de los cassitas, Buriash, con el de los hititas, Tesup, y con el Amurru de los semitas occidentales. Bajo los asirios Adad había gozado de gran predicamento en Asur. Adad tiene claras coincidencias con el dios Re egipcio, el Zeus griego, el Yahvé tonante y el Júpiter romano. Adad fue conocido entre los sumerios con los nombres de IM, MER, MUR e IŠ.KUR, si bien los textos más antiguos lo citan en contadas ocasiones. En la destrucción de la humanidad, causada por el Diluvio, Adad tuvo un activo papel como agente desencadenante del desastre, según nos cuenta el *Poema del Gilgamesh* (XI, 98, 105).

[70] En la estela el signo[URU] IM [KI] (Anv. III, 61), ENEGI [KI], «villa de Enegi», leída en acadio *Bit-Karkara*. Tal ciudad todavía no ha sido identificada, si bien hubo de estar en las cercanías de Ur. Creemos que esta ciudad no debe confundirse con la ciudad IM [KI], citada en *El Viaje de Nanna a Nippur*, y dedicada al dios Ninazu, situada entre Ur y Larsa (A. Sjöberg, D. O. Edzard).

[71] Eudgalgal, «Casa de los grandes días», fue el nombre del templo del dios Adad en la ciudad de Bit-karkara y del cual no se conoce nada.

[72] Adab, en sumerio UD.NUN [KI] (Anv. III, 67), sobre el Eufrates en la Babilonia central, es hoy la moderna Bismayya, en Irak. Su divinidad fue Maḫ (la gran diosa madre) y su templo el Emaḫ. Sus ruinas fueron excavadas por E. H. Banks en 1903-1904. Además de sus tablillas, su palacio, casas y otros restos arqueológicos, hay que remarcar la magnífica estatua sagrada de Lugaldalu. R. Borger propone leer este topónimo como Utab.

Ingnoramos por qué Hammurabi dice que «dio la vida a Adab». Quizá haga referencia a la restauración de sus canales o a la prosperidad de su vida económica.

[73] Emaḫ, «Casa suprema», fue el nombre del templo de la diosa Maḫ, del cual no conocemos nada. Un texto alude a la restauración hecha por Hammurabi en el 28 º año de su reinado.

[74] Mashkan-Shapir, «la residencia del profeta», ciudad todavía no iden-

tificada, dependió del estado de Larsa. Para algunos autores puede ser la moderna Dshidr, al Norte de Umma, otros la sitúan en la actual Kut-el-Amara. Tuvo un templo dedicado al dios Nergal. En la estela aparece escrita como URU *Maš-kān*-ŠABRA KI (Anv. IV, 3).

[75] Mešlam, escrito en la estela MIŠ.LAM, fue el nombre de unos templos dedicados a las divinidades infernales. Con este nombre aparece uno consagrado a Nergal en Mashkan-shapir, y con el mismo otro dedicado a Erra y Nergal en Kutha, ya visto (cf. con nota 50). Nergal tuvo también otros templos en Larsa, Isin, Uzarpara y Ašur. Obviamente, aquí se trata del Mešlam de Mashkan-Shapir.

[76] Malgum, cuyo emplazamiento exacto se ignora todavía, fue la capital de un territorio que se extendía a lo largo del Tigris, abarcando desde el Sur de la desembocadura del Diyala hasta la altura de la actual Kut-el-Amara (J. R. Kupper, D. O. Edzard). La ciudad fue conquistada por Hammurabi en el 10.° año de su reinado y castigada en el 35.° a causa de una rebelión, lo que supuso el desmantelamiento de sus murallas. Malgum era la sede del dios Enki (Ea) y de su esposa Damgalnunna (o Damkina), los padres de Marduk. La tablilla del Louvre con el Prólogo del *Código de Hammurabi* silencia el nombre de esta ciudad (J. Nougayrol).

[77] Desconocemos a qué catástrofe debe referirse Hammurabi. Quizá aluda a la serie de agitaciones que reinaban en Malgum antes de que dicho rey la conquistase por las armas y destruyese sus murallas. También podría pensarse en que Hammurabi se habría preocupado por sus gentes desde su primera conquista (año 10.° de su reinado), impidiendo así la amenaza o catástrofe que podría venir de Asiria. Para algunos autores esta catástrofe no es otra que la terrible inundación que asoló la zona y que llegó a destruir también a Eshnunna en el año 38.° del gobierno de Hammurabi.

[78] Damgalnunna, «la gran esposa del señor», fue el nombre de la paredra del dios Enki (Ea) y de la madre de Marduk. La tablilla del Louvre, y la estudiada por D. Wiseman (copias del Código) llevan el nombre de Damkina, «soberana de los dioses», que es el nombre usual de esta diosa, llamada también Ninki, «la señora de la tierra».

[79] El nombre del río Eufrates está escrito en la estela con el ideograma ÍD UD.KIB.NUN(NA) (Anv. III, 26). Su nombre silábico es *Bu-ra-nu-nu* en sumerio y *Pu-ra-tu-tu* o *Pu-rat-tu* en acadio (en lectura de F. Delitzsch). Este río de 2.780 km de recorrido, figura como uno de los cuatro que regaban el Paraíso terrenal (Gén., 2, 14; Ex. 23, 31; etc.). Jugó un papel preponderante en la historia de Mesopotamia junto con el Tigris, ríos que proporcionaban la vida a la región. El Eufrates nace mediante dos ramas, el Karat y el Murat, en los montes armenios y cuenta con los afluentes Balih y Habur. En edades remotas desembocaba directamente en el golfo Pérsico, pero hoy confluye con el Tigris formando Shatt el-Arab.

Los establecimientos del Eufrates a que se hacen referencia en el prólogo

de la estela de Hammurabi deben ser los situados en la zona del país de Khana, conquistado por dicho rey babilonio.

[80] Dagan, gran dios del Eufrates medio, fue una divinidad de origen semítico. Hoy se nos presenta como un dios difícil de definir. No parece que esté en relación con los términos hebreos *dag*, «pez» ni con *dagan*, «cereal», si bien algunos textos le consideran un dios agrícola. Aparece citado en el Antiguo Testamento un Dagon como dios principal de los filisteos, con dos templos famosos en Ashdod (I Sam., 5) destruido por el macabeo Jonatán (I Mac., 10, 83-84; 11, 4), y en Gaza, derribado por Sansón (Jue., 16, 23). Dagan originariamente fue, al parecer, dios del tiempo, con rasgos de divinidad infernal. Tuvo numerosos templos en el reino de Mari, siendo el principal el ubicado en Terqa, levantado por Shamsi-Adad I (1815-1782 a. de C.). Capadocia, Ugarit y otros puntos también tributaron culto a este dios, prolongándose sus ritos hasta la época persa. Formó su nombre parte de la onomástica semita, sobre todo de reyes de la dinastía de Isin, así como de la topografía. Su esposa fue Shala, la misma que la de Adad, y la representación visual de la divinidad una imagen bajo formas mixtas de animal y hombre, muy próximo a las figuras acuñadas en las monedas de Arwad y Asquelón.

Hammurabi se muestra respetuoso con Dagan, titular de la zona de Khana, conquistada por las armas. Su visión política le mueve a declararse partidario de dicha divinidad, buscando incluso su favor, ya que, gracias a este dios, obtuvo una de sus victorias.

Ignoramos a qué tipo de «signo» o presagio *(ittum)* se refiere aquí Hammurabi, si bien sabemos que tanto Sargón de Akkad como Naram-Sin habían manifestado que sus éxitos guerreros alcanzados en el alto Eufrates se debían a la tutela de Dagan.

Es lógico pensar que la aposición «su creador» *ba-ni-šu* (Anv. IV, 28), debe referirse o bien a los establecimientos del Eufrates o bien «al signo», pero no a Hammurabi (Cf. J. Nougayrol, RA, 45, 1951, pp. 71 y 77).

[81] Mari se halla escrito en la estela como ME RA ^{KI} (Anv. IV, 30), mientras que las tablillas del Louvre y la estudiada por D. Wiseman recogen respectivamente *Ma-ri* y *Me-ri*. Tal ciudad, hoy Tell al-Hariri, a 12 km al Noroeste de Abu Kemal, entre Hana e It, en Siria, fue la ciudad más importante de la orilla derecha del Eufrates en su curso medio, llegando a ser la capital de un floreciente reino. Fue excavada por A. Parrot a partir de 1933, continuando todavía en la actualidad las campañas arqueológicas. Las mismas han puesto al descubierto numerosos templos, necrópolis, obras de arte, así como el grandioso palacio de Zimri-Lim (1782-1759 a. de C.), su último rey, con más de 300 cámaras y patios repletos de pinturas murales y estatuas, así como un fabuloso archivo con casi 25.000 tablillas que ilustran la política internacional de la época y la organización administrativa del reino. Mari existió ya en el IV milenio a. de C. y su último nivel ar-

queológico llega a la época seléucida (ss. IV-II a. de C.). Su desarrollo histórico podemos centrarlo en cuatro períodos: uno presargónico, con reyes como Lamgi-Mari o Shamagan), seguido por otro acadiano, momento en que cae bajo la órbita de Naram-Sin (2260-2223 a. de C.), sucedido por la fase más próspera de Mari o tercer período, que corresponde a la época neosumeria, con reyes independientes (Tura-Dagan, Yaggidlim, Yakhdunlim, Zimri-Lim). Su historia finaliza cuando cae en poder de la dinastía babilónica al ser conquistada la ciudad por Hammurabi. Desde 1795 hasta 1300 Mari vivió aletargada, despertando al ser ubicada en ella una importante colonia asiria. Bajo la dinastía neobabilónica apenas tuvo importancia, terminando por ser una insignificante aldea en época seléucida. (Cf. A. Parrot, *et alii, Mission archéologique à Mari*. París, 1956-1968; G. Dossin, J. R. Kupper, J. Bottéro, M. Birot, *et alii, Archives royales de Mari. Textes cunéiformes*. París, 1946. (Han aparecido 14 vols.); *Idem, Transcriptions et traductions*. París, 1960 (publicados 16 vols.); A. Parrot, *Mari, capitale fabuleuse*, París, 1974; Y. Al-Khalesi, *The Court of the Palms: a functional interpretation of the Mari palace*. Malibú, 1978; J. R. Kupper (Ed.), *La civilisation de Mari* (XVe. Rencontre Assyriologique Internationale. Lieja, 1966), París, 1967; M. D. Pack, *The Administrative Structure of the Palace at Mari (ca. 1800-1750 B.C.)*, Ann Arbor, 1981; J. R. Kupper, «Mari» *(La ville dans le Proche-Orient Ancien)*. Actes du Colloque de Cartigny, 1979), Lovaina, 1983, pp. 113-121. *Vid.* también la serie de trabajos aparecidos en la revista *Syria*.

Hammurabi, según señala en su Código, perdonó a las gentes de Mari, pero no así a la ciudad, la cual fue destruida, desapareciendo, no se sabe cómo, su rey Zimri-Lim.

82 Tutul fue el nombre de dos ciudades conocidas por los archivos de Mari. Una estuvo situada sobre el Eufrates a 200 km río abajo de Mari, la otra —de idéntico nombre— se hallaba en la confluencia del Balih con el Eufrates, a unos 200 km más arriba de Mari. El texto se refiere a la actual Hit, río abajo de Mari. La ciudad de Tutul tuvo fama por su riqueza en asfalto.

83 Tishpak fue un dios de la guerra asimiliado a Ninurta que recibió culto en la ciudad de Eshnunna (hoy Tell Asmar), llegando a desplazar en algunos momentos al dios Ninazu. La lectura Tishpak está tomada de J. Nougayrol. V. Scheil, el primer traductor del Código recoge la lectura *pa-ni (ilu) Ninni* (Anv. IV, 35), esto es, «el rostro de Ninni».

84 Ninazu, «señor de la adivinación por el agua», era un dios infernal, ctónico, asimilado a Nergal y, como tal, esposo de Ereshkigal, la diosa de los Infiernos, si bien algunos textos dan asimismo como esposo de esta última a Ningirda. Su emblema fue un bastón con dos serpientes enrolladas. Astrológicamente estaba asociado a la hydra. Ninazu fue el dios de la Medicina en razón de su onomástica *(asûm*, en acadio; AZU en sumerio, sig-

nifica «médico») y de su emblema (las serpientes fueron adoradas como divinidades de la salud). Ninazu recibió culto en la ciudad de Eshnunna, en el templo Esikil.

F. R. Kraus propone añadir entre las líneas 37 y 38 de la columna IV del prólogo la frase <*i-na Eš-nun-na(ki)*>, «en la villa de Eshnunna», por considerar que el lapicida hubo de tener un lapsus epigráfico.

85 Estas gentes son las de Eshnunna, ciudad que no es nombrada en el Código, pero a la que se hace clarísima alusión en las líneas 34-35 de la columna IV del Anverso. La desgracia que recuerda Hammurabi puede ser la derrota que les causó en el año 31.° de su reinado (al mismo tiempo que la de Asiria), o bien la terrible inundación que Eshnunna y su zona hubieron de padecer en el año 38.° de Hammurabi. Tras cualquiera de estas dos desgracias, Hammurabi deportó o llevó a las gentes de Eshnunna a Babilonia.

86 E'ulmash, «casa de Ulmash», fue un centro religioso, en realidad todo un barrio de Agadé, consagrado a la diosa Ishtar. En el templo de este centro de culto la diosa Ishtar era la principal y absoluta divinidad, no compartiendo el culto con nadie, mientras que en los templos de Kish y de Uruk hubo de recibir culto juntamente con Zababa y Anum respectivamente.

87 Agadé (en acadio *A-ga-de* y A.GA.DE [KI] en sumerio) es una transcripción del término Akkad. Esta ciudad, citada en la Biblia (Gén. 10, 10) como perteneciente a Nimrod y emplazada junto a Babilonia, Uruk y Kalneh, fue fundada por el semita Sargón (2340-2284 a. de C.), llegando a alcanzar en pocos años enorme importancia política. A Sargón le sucedieron Rimush, Manishtushu, Naram-Sin y Sharkalisharri, bajo cuyos gobierno el nombre de Akkad designará toda la zona Norte de Babilonia en oposición al de Sumer, en la zona Sur. A tales reyes, de política belicosa y expansionista, le seguirá un período de decadencia en el que gobiernan al parecer juntos hasta cuatro reyes durante tres años (Igigi, Nanum, Imi y Elulu), para finalizar el imperio con las figuras de Dudu y Shudurul. A partir de Igigi muchas de las regiones conquistadas, así como la propia Sumer, alcanzan su independencia, momento que aprovecharán los qutu, hordas bárbaras procedentes de los montes Zagros, para terminar con el imperio acádico y dominar Sumer. De hecho, a partir del último rey de la dinastía sargónida (2198 a. de C.) Akkad ya no tuvo importancia política, si bien su fuerza artística, religiosa, literaria y sobre todo lingüística perduró durante muchísimos siglos. Se sabe que Nabucodonosor II (605-562 a. de C.) reconstruyó la ciudad de Agadé o Akkad, pero luego la misma quedó sepultada y todavía, a pesar de los esfuerzos realizados, no ha podido ser localizada por la piqueta de los arqueólogos. Agadé hubo de estar junto al Eufrates no lejos de Babilonia, y tal vez, en las cercanías de Sippar. S. Langdon propone buscarla en la zona de Tell ed-Deir, al Norte de Kish. En la terminología babilónica el término Akkad equivale a la ciudad de tal nom-

bre; al imperio que Sargón logró fundar; a la región septentrional de Babilonia y, más tarde, a la totalidad de Babilonia.

En la estela A.GA.DE lleva como aposición la palabra *ri-bi-tim* (Anv. IV. 52) funcionando como sustantivo y no como adjetivo. Su traducción literal es «grande», aunque aquí le conviene el de «plaza», «capital». Nosotros traducimos libremente esta forma a efectos literarios. Cf. esta expresión con la de *Uruk-supuri* («la amurallada Uruk») del *Poema de Gilgamesh*. Para otros aspectos del problema, G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, cit. II, pp. 142-143.

[88] En la estela KAL *šu* (Anv. IV. 56) y en una tablilla paralela del Museo del Louvre *la-ma-si-šu*. Estos términos designan a un genio protector, *lamassum*, de género femenino.

Las *lamassātu* eran genios o divinidades protectoras de las personas particulares, de los reyes y aún de países, ciudades, palacios, templos, casas particulares e incluso divinidades. Gracias a una estela de época cassita descubierta en 1954 conocemos la iconografía de una diosa Lama, representada como una divinidad coronada con tiara de cornamentas y las manos elevadas. Un texto de comienzos del segundo milenio a. de C. pone en paralelo la expresión *rīmum šumšu* y *lamassum šumša*, lo que da la equivalencia entre «bestia salvaje» y *lamassum*. Hubo guardianes *lamassātu* de puertas, así como *lamassātu* protectoras en general. Junto a estas divinidades estaban los *lahmu*, los *šēdu* y los *karibi*, conocidos por las fuentes literarias y monumentos artísticos. En su origen las *lamassātu* eran espíritus protectores que conducían a los creyentes a la divinidad y recomendaban ante ésta su oración. Cf. la *lamassum* con los querubines bíblicos (Gén. 3, 24; Ex., 25, 18. 20-22; 37, 8; Núm., 7, 89; Ez., 1, 4; 9, 3; 11, 22; etc.). También los egipcios conocieron este tipo de espíritus representados en forma antropormorfa con alas (monumento sepulcral de Seti I, sarcófago de Tutankamón, por ejemplo).

De la *lamassum* se vuelve a hablar en el *Código de Hammurabi* en los pasajes del reverso de la estela, columnas XXIV, 53; XXV, 47 y XXVII, 96-97. A pesar de citarse aquí a Ašur, no creemos que se trata de la *lamassum* de tal ciudad, sino que dicha divinidad protectora está referida a la diosa Ishtar, celebrada en la capital asiria con el apelativo de *aššuritum*, esto es, «la asiria».

[89] Hammurabi alude aquí a Ašur en cuanto capital política y religiosa del Imperio asirio. Con el vocablo Ašur, «país provisto de agua», escrito en la estela (Anv. IV, 58) con el ideograma sumerio URU A.USAR KI, se aludía también al imperio que fundaron los asirios, a la región o país, así como a su divinidad local y más tarde nacional asiria. La ciudad de Ašur, hoy Qalat Shergat, a 97 km al Sur de Mosul y al Oeste del Tigris, queda citada en la tabla etnográfica de la Biblia (Gén., 10, 11 y 11, 14).

Sus ruinas fueron detectadas por C. J. Rich en 1821 y excavadas a partir

de 1843 por P. E. Botta, A. H. Layard, H. Rassam y G. Smith; en 1903 volvieron a reemprenderse los trabajos por arqueólogos alemanes dirigidos por W. Andrae y R. Koldewey (1903-1914). Modernamente, los iraquíes, en colaboración con arqueólogos franceses e italianos principalmente, prosiguen las campañas arqueológicas en distintos puntos de lo que fue el imperio asirio. Todos estos trabajos han puesto de manifiesto la topografía urbana de la ciudad, cuya fundación se remonta al tercer milenio a. de C., dividida en dos grandes barrios, y un elevado conjunto de restos arqueológicos y artísticos que han permitido seguir su evolución histórica que ha sido dividida en tres grandes períodos. En el Imperio antiguo asirio el primer nombre real conocido es el de Ititi, hijo de Iakulaba (*ca.* 2500 a. de C.) al que sucedieron Ushpia y Kikia (*ca.* 2030 a. de C.) —nombres mittanos—, ocupando más tardíamente el trono Shamshi-Adad I (1815-1782 a. de C.) que a pesar de tomar el título de *šar kiššati*, «rey de la totalidad», no pudo impedir que a su muerte el territorio asirio pasase a depender de Hammurabi. Tras dos siglos de oscuridad volvió a renacer Ašur como capitalidad del Imperio medio asirio, si bien surgiría la potencia mittani como serio rival. Entre los reyes asirios de esta fase hay que citar a Ašur-Uballit I (1365-1330 a. de C.) que intervino en los asuntos babilónicos, Adadnirari I (1307-1275 a. de C.), Salmanasar I (1274-1244 a. de C.) y Tiglatpileser I (1117-1078 a. de C.). Tras una situación política algo oscura, motivada por la incursión de los arameos, sobrevendrá la última etapa histórica de Asiria, la más importante de toda su historia, —Imperio nuevo— bajo cuyo empuje militar toda Mesopotamia quedaría sometida. Reyes famosos serían Assurdan II (935-912 a. de C.), Salmanasar III (858-824 a. de C.), Tiglatpileser III (745-727 a. de C.) y Sargón II (721-705 a. de C.) con su famosa dinastía (Senarquerib, Asarhaddón, y Assurbanipal). Con Ašur-Uballit (612-609 a. de C.), su último rey, Asiria desaparece de la Historia, si bien la ciudad, Ašur, sobreviviría hasta la época romana. La vitalidad de Asiria y de su Imperio ha quedado reflejada en su extraordinario arte (relieves sobre todo), arquitectura (templos y palacios), religión (que fue un calco de la babilónica) y literatura (biblioteca de Assurbanipal). Su lengua fue un dialecto del acadio, conociendo diferentes fases lingüísticas. Desde hace tres años el gobierno iraquí ha reemprendido las campañas de excavación en el área del Asur, así como ha establecido un amplio programa de restauraciones (Tariq Abdul Wahhab Madhloom). [Cf. W. Andrae, *Das wiedererstandene Assur*, Leipzig, 1938-1977; A. Parrot, *Assur*, París, 1961; A. T. Olmstead, *History of Assyria*, Chicago-Londres, 1975 (Reedic.); M. T. Larsen, *The Old-Assyrian City-State and its Colonies*, Copenhague, 1976].

Hammurabi pudo devolver la *lamassum* a Ašur, toda vez que dicho rey conquistó la ciudad en el 31.° año de su reinado, al mismo tiempo que capturó Eshnunna.

Nínive, en la estela *Ni-nu-a* KI (Anv. IV, 60) «ciudad de la diosa Nin-

ni», situada en las cercanías de la orilla izquierda del Tigris, frente a Mosul, fue una de las capitales del imperio asirio, junto con Asur y Kalah. Aparece citada en documentos de finales del tercer milenio, si bien sus vestigios se remontan a dos milenios antes, así como en diferentes libros del Antiguo Testamento (Gén. 10, 11-12; Nah., 3; Sof., 2, 13-15; Jon. 3, 3-4; 2 Re, 19, 36; Is., 37, 37) y en autores griegos. Bajo Sargón II, y sobre todo Senaquerib, que la adornaron con espléndidas construcciones, Nínive alcanzó gran importancia, llegando en tiempos de Asarhaddón y Assurbanipal a su máximo apogeo, evaluándose su población en más de 400.000 habitantes. Sin embargo, en el 612 a. de C. tuvo lugar la caída de esta ciudad, siendo destruida por las fuerzas conjuntas de medos, escitas y babilonios (la incendió el medo Ciaxares) para quedar después completamente olvidada, cumpliéndose así las profecías de Nahum y Sofonías. El abandono hubo de ser muy rápido, pues dos siglos más tarde, al paso del griego Jenofonte por esta zona, no quedaba nada de ella, pues tal autor ni siquiera recoge su nombre en la *Anâbasis*.

Conocidas las ruinas de Nínive ya en el siglo XII como «la ciudad de Jonás» y en el siglo XVII por J. Cartwright, serían exploradas en 1820 por C. J. Rich y K. Niebhur para ser excavada a partir de 1842 por P. E. Botta, A. H. Layard, H. Rassam, V. Place, G. Smith, A. Parrot y otros muchos prestigiosos arqueólogos. Los trabajos han permitido conocer muchísimos aspectos de tal ciudad, una de las más antiguas de Mesopotamia. Su conjunto está constituido por dos *tells* (Quyunyik y Nebi-Yunys) separados por un riachuelo, los cuales han arrojado infinidad de restos: los palacios de Sargón II, Senaquerib y Assurbanipal; numerosos restos arquitectónicos fechables en épocas de Salmanasar I, Tiglatpileser, Adadnirari II y Asarhaddón; puertas monumentales y restos urbanos; los templos de Ishtar (Emeshmesh) y de Nabu; restos de su formidable acueducto; lienzos de su muralla que tuvo más de 104 km de perímetro y 33 m de altura; numerosos bajorrelieves de gran delicadeza plástica (leona herida, león echando sangre por la boca, partida de caza, acoso de fieras, gacelas, banquete bajo el emparrado, etc., etc.); obeliscos y esculturas; cilindros-sellos, cerámicas, así como millares de tablillas cuneiformes localizadas en la magna biblioteca de Assurbanipal con textos de todo tipo, hoy en su mayoría custodiados en el British Museum. A 30 km al Sur de Nínive estuvo situada Kalah (Nemrod) y a 25 km al Noroeste, Dur-Sharrukin, la ciudad de Sargón (Khorsabad) con las cuales estuvo perfectamente comunicada. (Cf. D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, Londres, 1968; R. D. Barnett, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh*, Londres, 1976.)

[91] Emeshmesh, en la estela E.MIŠ.MIŠ (Anv. IV, 61), fue el nombre del templo específicamente consagrado a la diosa Ishtar de Nínive, ciudad de la que esta diosa era titular, si bien su centro principal radicó en Uruk, donde

compartió durante un tiempo un templo con Anum. En Nínive Ishtar fue venerada, al parecer, bajo la advocación de la diosa-madre. Sabemos por los textos que el primitivo Emeshmesh, que se hundió, había sido construido por el rey acadio Mamshtushu (2275-2260 a. de C.).

Hammurabi, una vez conquistada la ciudad de Nínive, pudo proclamar en ella las ordenanzas de Ishtar.

92 Sumu-la-El, «su nombre es dios», fue el segundo rey amorreo de la I Dinastía de Babilonia, el cual gobernó desde el 1880 al 1845 a. de C. Hammurabi trae a colación, en su estela, a este rey, que no fue ni el fundador de la dinastía —lo había sido Sumu-abum (1894-1881 a. de C.)— en razón, creemos, de haber tenido un largo reinado (36 años) pleno de aciertos militares (victorias en Halambu, Kish, Barzi, conquista de Kasallu), legislativos (se conocen numerosos contratos) y socioeconómicos y religiosos (erección y ornamentación de templos, estatuas de divinidades, trono en oro y plata para Marduk, construcción y reparación de canales y murallas, fortificación de Babilonia, etc.).

93 Sin-muballit, «Sin es vivificador», fue el quinto rey de la I Dinastía de Babilonia y el padre de Hammurabi, llegando a reinar 20 años (1812-1793 a. de C.). Sus actividades legislativa, diplomática y sobre todo militar fueron considerables, gracias a las cuales Babilonia fue adquiriendo rango de gran potencia. Se sabe que llegó a fortificar diferentes ciudades (Kutha, Marad, Bit-Karkara, etc.) y a derrotar ciudades-estado de gran importancia (Ur, Isin, Larsa). Estas acciones justifican su cita en el texto de las leyes y prefiguran la grandeza de Hammurabi.

94 En la estela DINGIR UTU*(šu)* / KÁ. DINGIR(RA) KI (Anv. V, 4-5). Por lo aquí dicho, Hammurabi se identifica con el dios Sol (Utu o Shamash), pero exclusivamente referido a Babilonia. No es el dios del Sol de todos los países y ciudades (recordemos que en Sippar y Larsa se tributaba culto a Shamash), sino sólo de su ciudad. Recordemos que se había asimilado ya anteriormente (Anv. I, 32-34) y comparado (Anv. I, 40-44) al dios Shamash.

95 «Proyectar la luz», en la estela *mu-še-sí nu-ri-im* (Anv. V, 6) debe entenderse como «hacer reinar la justicia». No hay que olvidar que Shamash era el dios de la justicia. En una carta de Mari, dirigida a Zimri-Lim, encontramos esta misma expresión y con idéntico sentido. Una comparación similar puede verse en Sal., 19, 5-8; 84, 12, donde Yahvé está relacionado con el sol y la justicia.

96 Sumer, en la estela *Šu-me-ri-im* (Anv. V, 8), «tierra», «país» (en sumerio KI-EN-GI), término ya conocido a comienzos del tercer milenio a. de C., aparece ahora citado por primera vez en el *Código de Hammurabi*. Este era el nombre que los propios sumerios daban a la baja Mesopotamia, entre Babilonia y el golfo Pérsico. En esta amplia zona, extendida entre el Tigris y el Eufrates, nació la más antigua civilización de la Humanidad.

gracias a los progresos que de toda índole proyectaron sus ciudades-estado, organizadas por los sumerios, sobre cuyos orígenes racial y geográfico todavía la Ciencia no ha dicho la última palabra. La unificación política de estas ciudades no se conseguiría, sin embargo, hasta la conquista de la zona por los semitas al mando de Sargón de Akkad (2340-2284 a. de C.).

Hammurabi fue benefactor del país de Sumer al proyectar sobre diferentes ciudades de la zona un sinfín de beneficios. Las ciudades sumerias que cita en el prólogo del Código (todas ellas en el Anverso de la estela) y de las que se declara bienhechor son: Nippur (I, 59), Eridu (I, 65), Ur (II, 17), Larsa (II, 33), Uruk (II, 38), Isin (II, 51), Kutha (III, 3), Kesh (III, 32), Zabalam (III, 52), Lagash (III, 41), Girsu (III, 42), Adab (III, 67) y Mashkan-shapir (IV, 13).

97 Akkad es también citado ahora por primera vez por Hammurabi. Este fue el nombre dado a la zona media de Mesopotamia, entre Babilonia (que suele incluirse) y Asiria. Los acadios fueron los primeros semitas dominadores de Mesopotamia. También la región de Akkad se vio colmada por los favores de Hammurabi especialmente concedidos a las ciudades acadias que cita en el prólogo (Anverso de la estela): Babilonia (I, 16), Sippar (II, 25), Kish (II, 59), Hursag-kalamma (II, 67), Borsippa (III, 12), Dilbat (III, 20), Bit-karkara (III, 61) y Agadé (IV, 51).

98 Recordemos que en la columna I, 27-49 del prólogo son Anum y Enlil los que escogieron a Hammurabi para proclamar el derecho en el país. Aquí únicamente se cita a Marduk como el ejecutor del decreto de las dos divinidades mencionadas.

99 En la estela dice, *i-na* KA *ma-tim* (Anv. V, 22), «en la boca del país». Nosotros traducimos la expresión en su sentido más general, esto es, considerar que Hammurabi escribió sus leyes con un lenguaje sencillo, corriente. A. Finet interpreta: «he difundido en el espíritu público la verdad y la justicia» (A. Finet, *Le Code*... cit. p. 43 y nota *e* de p. 44).

100 «Señor», *awilum*. Este término designaba al ser humano en general. Sin embargo, en el *Código de Hammurabi* se llega a emplear bajo tres acepciones distintas: a) persona noble perteneciente a la clase superior, b) individuo libre, y c) hombre de cualquier clase ya sea esclavo o rey. La interpretación etimológica de *awilum* está todavía sin fijar de modo adecuado. En acadio la palabra designaba a una persona que ocupaba una posición preeminente tanto en la familia como en la sociedad, si bien entre tales *awilu* se detectaban diferencias sociales en razón a su posición económica o política. Todos ellos gozaban de plenitud de derechos, teniendo, sin embargo, especial responsabilidad jurídica. Su equivalente hebreo sería *'ul*, «prohombre» y en árabe *'awwalun*, «el primero». Los *awilu* formaban, pues, la primera capa social y económica de Babilonia. A ellos les seguían en la pirámide social, los *muškēnu* (semilibres o subalternos) y los *wardu* o esclavos. El estado de la sociedad en época de Hammurabi ha sido estudiado por

C. H. Gordon (1953). Asimismo, I. M. Djakonoff ha realizado análisis y estudios socioeconómicos de las clases sociales babilónicas. (1972).

[101] «Homicidio», ***nērtum*** (Anv. V, 28). De hecho, esta palabra equivale a «muerte». La laguna jurídica existente en este artículo es clara. Se alude en él únicamente a una acusación calumniosa o falso testimonio sobre una muerte o asesinato: sin embargo, no se recoge «el intento de asesinato».

[102] Este artículo y los tres siguientes (§§ 1-4) sobre falso testimonio, Cf. con Deut., 5, 20; 19, 16-20; y Ex., 23, 1-3. En este primer artículo no se alude al recurso de la ordalía por el agua (dios-río) al faltar las pruebas que debería haber aportado el acusador. En el derecho neobabilónico sí se recurría a esta práctica, caso de que el acusador no aportara las pruebas de su acusación (W. G. Lambert, A. R. Millard).

[103] Prácticas de brujería o sortilegios, *ki-iš-pi* (Anv. V, 34). Este término *(Kišpum)* era utilizado en diferentes fórmulas de encantamientos contra los sortilegios. En la Biblia *kassaph* significa «brujo» (Jer., 27, 9), y *kesepf* «brujería» (2 Re., 9, 22; Is., 47, 9-12).

[104] En la estela DINGIR ÍD (Anv. V, 39). No se refiere aquí taxativamente ni al río Eufrates ni al Tigris, sino a cualquier río que existiese cerca de la escena del crimen. Aquí el río (no importa cuál) actúa como divinidad en tanto que juzga la causa, recurriéndose a la ordalía del agua. El que debe sufrirla es el acusado y no el acusador.

[105] Esto es, «si lo engulle», «lo retiene». Literal, *ik-ta-ša-su* (Anv. V, 43), de *kašādu*, «coger».

[106] Literalmente, *bit-sú i-tab-ba-al* (Anv. V, 45), «tomará su casa». Este artículo difiere de los §§ 1 y 3 (Cf. § 4). Es decir, el acusador no se exponía, según el Derecho, a una condena, aunque no aportase las pruebas de su acusación. Era el acusado quien debía zambullirse en el río y la acusación era juzgada sólo cuando el acusado, sometido a la ordalía por inmersión en el agua, era declarado inocente por el dios-río, remontándole a la superficie. En este caso, el acusador era castigado con la pena capital y perdía toda su hacienda que, lógicamente, pasaba a propiedad de acusado.

[107] De hecho sufría la ley de Talión, toda vez que la brujería, hechicería o magia fueron crímenes castigados con la muerte en toda la Antigüedad. Así, en Egipto el *Papiro Harris* recoge este castigo: en Israel queda estipulado en Ex., 22, 17; Lev., 20, 27 y Deut., 18, 10-12. Lo mismo estaba regulado en Grecia (Cf. Platón, *Leyes*, XI, 12; Demóstenes, *C. Aristogitón*, I, 79-80) y en Roma, *Ley de las XII Tablas*, VIII (Cf. Cicerón, *De República*, IV, 12; Plinio el Viejo, *Naturalis historia*, 28, 2 y 10, 17); *Ley Cornelia De Sicariis: Digesto*, XLVIII, 8, § 13; *Institutas*, IV, 18, § 5).

[108] En el original *di-in na-pí-iš-tim* (Anv. V, 65), «es un proceso de vida». Lógicamente, se trata aquí de un proceso que podría entrañar una condena a muerte. Cf. con el § 8. *Napištum* significa exactamente «alma» o lo que es lo mismo «principio de la vida». En hebreo *nephes* designa a la

vez «vida» o «ser viviente» (Gén., 14, 11; Jos., 28, 30; Ex., 1, 5; etc. Cf. con el Utnapištim del *Poema de Gilgamesh*. Por lo aquí dicho en este artículo nos hallamos ante la ley del Talión. *Vid.* nota 553.

[109] Se refiere a un proceso que entraña una reparación pecuniaria, calculada bien en especie (grano), bien en metálico (plata). Recordemos que en esta época no se acuñaba dinero y que los metales (estaño, plata y, en menor proporción, oro) fueron el patrón referencial del valor dinerario. Para los pagos se utilizaba en época de Hammurabi la plata, *kaspum*, que se pesaba en cada operación. La unidad de peso usual era la mina (*manûm*) (0,5 kg), dividida en 60 šiqlu. Cada *šiqlum* equivalía a 8,30 gr de plata, que correspondía al peso de 180 «granos» de cereal. Mantendremos en la presente edición el término «plata» para indicar «dinero», así como la expresión «pesar plata» para significar «pagar dinero», con el fin de ajustarnos más al original acadio.

No está en juego en este artículo la vida de una persona como en el § 3.

[110] Los §§ 3-4 pueden Cf. con Deut., 19, 16-21. Hammurabi ha abreviado mucho la descripción del supuesto caso. Para comprender bien el artículo hay que sobreentender determinadas palabras que faltan. Según la traducción de V. Scheil el sentido de este artículo es totalmente diferente. Traduce literalmente: «Si a los testigos / grano o planta / él ha enviado / la pena / de este proceso / soportará». O lo que es lo mismo: Si alguien intenta corromper a los testigos ofreciéndoles cereales o dinero, *ipso facto* contraía la pena concerniente al caso que se juzgaba. Cf. con esta ley, Ex., 23, 8 y Deut., 16, 18-19. En Egipto la pena del acusador convicto de calumnia era el Talión (Diodoro, I, 67).

[111] En la estela *ku-nu-uk-kam* (Anv. VI, 10), «tablilla de arcilla». Como es sabido, en el mundo mesopotámico las tablillas de arcilla fueron el material utilizado para recoger los textos escritos; es decir, era el medio material para escribir. Por el texto de este artículo sabemos las condiciones necesarias para que una sentencia fuese definitiva: 1.° proceso juzgado, 2.° pronunciamiento de sentencia, y 3.° documento escrito con la relación del proceso y su fallo. En numerosas ocasiones el *Código de Hammurabi* vuelve a hacer referencia a las tablillas de arcilla como documento jurídico.

[112] El cambio de decisión consistiría, probablemente, en la no concordancia de lo que decía la tablilla de arcilla ya sellada (garantía última de lo que en ella estaba escrita) con lo que se escribía a modo de resumen sobre el envoltorio, también de arcilla y que hacía las veces de «sobre» para contener a aquélla. El empleo de estos «sobres» tenía por finalidad impedir las falsificaciones de documentos. Esta costumbre desapareció en Babilonia en la época cassita, siendo reemplazada en época neobabilónica por la práctica del «original múltiple» que permitía a cada una de las partes conservar un ejemplar.

[113] En el original *i-na-pú-uḫ-ri-im* (Anv. VI, 23), «delante de una asamblea».

[114] Estamos ante un caso claro de degradación pública. Tras haberse pronunciado la sentencia, al juez venal se le obligaba a levantarse de su asiento y después se procedía a su expulsión del tribunal. En consecuencia, nunca más podría participar ya en otro proceso.

[115] La estela habla del «tesoro del dios o del palacio», NÍG GA DINGIR / *ú* É.GAL (Anv. VI, 32-33). Evidentemente, se hace aquí alusión a bienes muebles. Este concepto, transcrito por su forma ideogramática sumeria, NÍG.GA, expresa los objetos más o menos preciosos (plata, oro, mobiliario, vestidos, etc.) oponiéndose a los bienes inmuebles (tierras, casas, por ejemplo). Junto con el § 8 este texto prueba la gran riqueza que hubieron de atesorar los palacios y los templos, entes que, además de sus funciones específicas, funcionaron también como sedes bancarias.

[116] Este artículo, cuya pena es rigurosísima (castiga el simple robo a un templo o palacio, sin especificar cuantía) está en contradicción con el § 8, en el que sólo se castiga con la muerte al ladrón en el caso en que no pudiese restituir hasta treinta veces al valor de lo robado.

El robo en palacio o templo también era castigado en Egipto con la misma pena (Diodoro II, 28).

[117] En la estela ERU (M) *a-wi-lim* (Anv. VI, 49), literalmente «el esclavo de un señor». Por el contexto, hay que suponer que el nombre *awīlum* abarca tanto el de «señor», como el de «subalterno». Recuérdese que los posibles propietarios particulares de esclavos eran los *awīlu* y los *muškēnu* (Cf. con los § § 7, 199, 205, 213, 223 y 280).

La sociedad mesopotámica era una sociedad de clases. El último escalón social lo componían los esclavos, considerados como cosas u objetos, si bien gozaban de unos pocos derechos. El origen de la esclavitud podía estar en la cautividad por guerra, en el nacimiento (ser hijo de padre y madre esclavos), en la venta de los hijos o en la sanción penal o civil. Su número, al revés de lo ocurrido en Roma, no era muy numeroso y su precio equivalía, por lo general, al de un buey. El signo externo que delataba tal condición eran unas marcas distintivas o una mecha o trenza de pelo. La manumisión podía alcanzarse por compra del mismo esclavo o por gracia del dueño. Hubo esclavos de carácter público (al servicio del palacio y del templo) y particular (en manos de los *awīlu* y los *muškēnu*), que es lo que contempla este artículo.

[118] El derecho contractual alcanzó a partir de los textos jurídicos de Ur un gran desarrollo. Suponía, según la codificación hammurabiana una propiedad enajenable, movible e individual. Los actos jurídicos en torno a este tipo de propiedad conocieron fórmulas legales. La compraventa gozó de cierta flexibilidad: si se realizaba al contado, y para el caso de los bienes muebles, no se exigía acta de contrato ni ninguna otra formalidad; en caso de bienes

inmuebles era necesario un contrato escrito, redactado en presencia de testigos. Los testigos lo eran en número variable, oscilando entre dos y veinte; su presencia era exigible en el momento de la redacción del contrato, si bien después podían no estar presentes en la realización de la compraventa. En cuanto a los contratos se seguía un formulario objetivo e impersonal que ponía en primer plano el objeto del contrato; le seguían posibles cláusulas penales y los nombres del vendedor, comprador, testigos y escriba, cerrándose el documento con la fecha. Las tablillas se revestían generalmente con las marcas de los sellos personales *(kunukku)* y caso de no poseerlos se imprimía la uña *(ṣuprum)* o la franja del vestido *(sissiktum)*. Las marcas tenían por objeto autentificar los nombres de los participantes en el contrato (E. Cuq).

[119] El castigo es invariable sea quien sea el ladrón. En vez de enumerar todas las posibles clases de ladrones, el § 7 recoge solamente al que procede de la cúspide de la escala social mesopotámica, el hombre libre, nacido de familia libre, y al que provenía de la posición social más ínfima, esto es, el esclavo. Esta particularidad, señalando únicamente los dos extremos de las clases sociales, se aplica con frecuencia en la redacción de los artículos con el fin de sintetizar.

Aquí no se especifica si lo robado pertenece o no al templo o al palacio, si bien incluye lo dicho en el § 6 y parte de lo que dirá en el § 8. A diferencia de este artículo, en el que se efectúa un depósito entre un señor *(awīlum)* y el hijo de otro señor o entre señor y esclavo, más adelante el § 123 recogerá también el caso de un depósito, pero realizado exclusivamente entre señores, asimismo sin testigos ni contrato, en donde la no restitución de lo depositado no es castigada con la muerte (como en el § 7), y ni siquiera el legislador admitirá la reclamación. La contradicción entre los § § 7 y 123 es, pues, evidente. Tal vez hay un error de redacción o quizá debemos pensar en que el § 7 sea una interpolación que se añadió cuando ya el primitivo borrador del Código estaba redactado.

[120] Es la única vez que en el Código se habla de este animal, considerado impuro, pero del que se aprovechaban en el Oriente antiguo su carne y grasa para la alimentación y para la preparación de ciertos productos medicinales.

[121] La estela recoge el término *muškēnum* con el ideograma sumerio MAŠ.EN KAK (Anv. VI, 65). Esta palabra designaba generalmente al hombre de clase intermedia entre el libre *(awīlum)* y el esclavo *(wardum)*. Literalmente, *muškēnum* equivale a «el que se inclina», «el que se hace pequeño delante del rey», si bien su exacto significado todavía no ha sido establecido por la Asiriología. Por lo común este término se ha traducido por «liberto», «subalterno», «semilibre», «común», «pobre», «intermedio», «mezquino» o «villano». Se sabe que dependían del palacio o del templo, de los que recibían un beneficio (generalmente tierras) que no podían aban-

donar. Profesionalmente, además de campesinos hubo *muškenu* artesanos, pastores y pescadores. En caso de guerra debían tomar las armas obligatoriamente. Desde el punto de vista jurídico estaban sujetos a menor protección que los *awilu*, pero también a menores multas e indemnizaciones, al tiempo que podían poseer tierras particulares, bienes muebles y aún esclavos. Creemos que los *muškenu* formaban um status social constituido por gentes manumitidas de la esclavitud y por aquellas procedentes de la clase superior que por alguna razón habían sufrido disminución de sus capacidades jurídicas y económicas. No aceptamos la tesis que argumenta que los *muškenu* eran los primitivos habitantes de la región sumeria que sería conquistada por Hammurabi. I. M. Djakonoff sostiene que los *muškenu* eran gentes dependientes de las empresas económicas del Estado y que por ello no estaban integradas en las comunidades rurales. Sobre el comentario filológico del término, vid. G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, cit., II, p. 152. Sobre su contenido semántico y significación existen excelentes estudios de E.A. Speiser (1958), W. von Soden (1964) y F. R. Kraus (1973).

[122] Este artículo está en contradicción parcial con el § 6. Debe comparársele también con lo que nos dice la Biblia en Ex., 20, 15; 22, 2-3; Deut., 5, 19; 22, 1-4 y Lev., 19, 11-13. El artículo demuestra que una gran parte de la riqueza de los templos y de los palacios consistía en animales, hecho conocido también por otras fuentes. La cita de un barco entre los objetos que podían robarse a un templo o al Estado se justifica por ser un elemento necesario en una cultura hidráulica. Las barcas eran el principal medio de locomoción en Sumer y Akkad, regiones atravesadas por dos importantes ríos y numerosos canales.

[123] En la estela, *ḫal-qû* (Anv. VII, 1). El *ḫulqum* es un «bien perdido», que no se especifica.

[124] Este artículo pone de relieve la existencia de jueces civiles y jueces religiosos, si bien aquí explícitamente no son nombrados. Esto confirma la serie de reformas que Hammurabi estaba introduciendo en el procedimiento jurídico de su imperio. Antes de él la justicia era impartida exclusivamente por jueces religiosos: tras su reinado sólo por jueces civiles. Quiere ello decir (tesis de E. Cuq) que Hammurabi fue el puente de la reforma jurídica tanto en su fondo como en su forma.

[125] Cuando se declaraba ante jueces la expresión utilizada era la de *ina šibi* = «en presencia (de)»; si se hacía ante jueces de alto rango, personajes oficiales o la divinidad, el término era *ina pan* o *ina maḫar* = «delante del rostro (de)». Lógicamente, la declaración «delante del dios» había de hacerse con la asistencia de los jueces religiosos, a quienes el legislador les asigna un papel en armonía con sus funciones sacrales, rodeando así el acto jurídico de la solemnidad religiosa necesaria.

[126] Sobre devolución de objetos perdidos y vendidos después Cf. Ex.,

22, 6-8. En el presente artículo se expone la causa, el procedimiento y la sentencia concerniente al grupo de leyes comprendidas en los §§ 9 y 13. En este presupuesto legal se supone que el culpable es el vendedor; en el § 10 lo será el pretendido comprador y en el § 11 el primitivo pretendido propietario.

127 El detentador de la cosa es llamado aquí «comprador». ¿Había comprado la cosa objeto de litigio? Hay que señalar que el detentador de la cosa de otro es el que pretende argumentar que la ha comprado y que de hecho no puede tener otro título jurídico para poseerla. Resulta que conforme a las alegaciones y para armonizar el Derecho quien ha sido presentado primeramente como simple detentador del objeto en adelante se le denomina su comprador. Basándose en esto el legislador ha denominado al detentador de la cosa «comprador» tanto si la venta había sido efectiva (§§ 9 y 11) como si sólo había sido imaginada falsamente (§ 10) (P. Cruveilhier).

128 En la relación *tu-uš-ša-am-ma id-ki* (Anv. VIII. 2) «levantó una calumnia». La intención de robo y la calumnia en materia de robo son faltas cuya gravedad equivale a la del robo en sí. De ahí el máximo castigo en estos casos.

129 Literalmente, *a-na ši-im-tim / it-ta-la-ak* (Anv. VIII, 5-6), «a su destino / ha acudido», perífrasis utilizada para indicar que «ha muerto».

130 Lógicamente, «del patrimonio» del vendedor.

131 No comprendemos muy bien esta pena que está en contradicción con el § 9, en donde el comprador sólo recobraba de la hacienda del vendedor la plata que había pesado, esto es, lo que había pagado. ¿Por qué aquí ha de recoger hasta cinco veces el valor de lo que el comprador reclamaba? P. Koschaker admite la posibilidad de que este artículo no pertenezca al grupo de artículos sobre «cosas perdidas» (§§ 9-11) o que sea una ley añadida con posterioridad al primitivo borrador del Código y que tuvo en cuenta lo dicho en el § 8.

132 Literalmente, «la reparación de este asunto», «la suma del litigio» (*rugummūm*).

133 Con el giro de «tal señor» o «este señor», *awīlum-šu-ú* (Anv. VIII. 14) que no tiene dispuestos los testigos, debe aludirse al hombre de que se habló en último lugar en el § 12. Sin embargo, por el procedimiento y por el contexto de la frase, puede referirse tanto al comprador (*ša-a-a-ma-nu-um*) como el vendedor (*na-di-na-nu-um*).

134 Era un plazo muy razonable y no largo si se tiene en cuenta las dificultades que los viajes entrañaban en la Antigüedad. Este plazo de seis meses cumplía, creemos, la doble condición de dar tiempo para que se presentasen los testigos y para que el juicio no se eternizase.

135 Se alude, lógicamente, a la pena de muerte.

136 En la estela, *ṣi-iḫ-ra-am* (Anv. VIII. 22), «pequeño», «de poca edad»

Hammurabi alude también a niños de corta edad en otros pasajes del Código a propósito de la adopción (Cf. §§ 185, 186, 190, 191). El robo de niños fue muy usual en Mesopotamia, en razón de las pocas posibilidades de defensa debido a su edad y por la necesidad de mano de obra para explotarla o para procurarse hijos caso de que el matrimonio fuese estéril. El artículo alude sólo a los niños de los señores *(awīlum)* debido a que los hijos de los esclavos no pertenecían a su padres, sino al dueño de ellos. No se contempla tampoco el rapto del hijo de un subalterno *(muškēnum)*.

[137] Cf. con Ex., 21, 16; Deut., 24, 7. La pena, siendo capital, no es, sin embargo, rigurosa si se considera la gravedad del crimen, toda vez que el Código daba muchas facilidades para procurarse hijos o adoptarlos (§§ 138-140, 144-145). Al no contemplarse el robo de hijos de esclavos o de *muškenu*, la ley no puede fijar castigo para estos supuestos no recogidos en el articulado.

[138] La gran puerta, en la estela con el ideograma sumerio KÁ.GAL (Anv. VIII, 35), acadio *abullum*, a la que alude el artículo, debe ser la de la ciudad. Se prodría también pensar, por el contexto, en la puerta del palacio (se alude a un esclavo estatal); sin embargo, esta interpretación no es correcta si se relaciona con el esclavo de un subalterno.

[139] Este artículo y los siguientes tratan de toda clase de esclavos, desde los que eran propiedad del Estado hasta los que estaban en poder de los *muškenu*, aunque el legislador se limite a citar los dos polos opuestos de los posibles poseedores de esclavos. El interés de esa ayuda prestada a los esclavos radicaría lógicamente en el deseo de tomar a esos esclavos fugitivos para el propio beneficio del que se aventurase a tal acto. La pena, si bien es capital, no es dura si la comparamos con los §§ 6 y 8 que castigan con la muerte todo robo de plata, oro, animales u objetos pertenecientes al Estado, al templo o a un *muškēnum*. A notar que la ley castiga al que ayudaba al esclavo a huir de su legítimo dueño, pero no al esclavo mismo en razón de que eran considerados bienes que no debían destruirse ni dañarse (al esclavo que renegaba de su dueño se le cortaba la oreja (§ 282), pero era una mutilación que apenas le desvalorizaba, según sabemos).

[140] A diferencia del artículo anterior este esclavo fugitivo no se ha refugiado en el campo o en otra ciudad distinta de la suya (como podemos deducir de la redacción del § 15), sino que, sin salir de su ciudad, ha sido escondido en la casa de un *awīlum*.

[141] En la estela, *na-gi-ri-im* (Anv. VIII, 45), «heraldo», «pregonero», «mayordomo», «oficial», por extensión también «funcionario». Es la única vez que se nombra a este funcionario en todo el Código. La desaparición de un esclavo era notificada en la ciudad por un pregonero, persona que hubo de tener, en razón de tal cargo, facultades de mando, pues daba órdenes que debían ser cumplidas. En este caso, la de exigir la entrega de un esclavo refugiado o escondido en una casa particular. Conocemos otros

textos que nos hablan de los *nāgiru* como funcionarios de rango, especie de oficiales superiores del palacio. Cf. con el comentario que sobre este término hacen G. R. Driver y J. C. Miles en *The Babylonian Laws*, cit. II, p. 156. Algunos autores traducen el término *nāgirum* con el abstracto «autoridad»: «No lo entregó a requerimiento de la autoridad» (J. Meek en ANET, p. 167).

142 Sobre el esclavo fugitivo Cf. Deut., 23, 15-16. La desobediencia a la llamada del *nāgirum* se castigaba con la muerte, pero como en el § 15 al esclavo no le ocurría nada.

143 Los esclavos a que se refieren los §§ 17-20 parecen no pertenecer al Estado ni a un *muškēnum*. El § 18 textualmente alude al esclavo de un señor, esclavo que no quiere citar el nombre de su dueño. Tampoco hay argumentación en contra para no suponer que se aluda aquí a todas las clases de esclavos existentes. La captura de un esclavo fugitivo en campo abierto o en ciudad distinta a la usual de residencia podía realizarse por cualquiera gracias a los signos distintivos que denunciaban la condición social del esclavo, según dijimos en nota 117 (Cf. §§ 226-227), o tal vez porque se le conocería o porque el propio esclavo habría mencionado su situación social.

144 El siclo (GIN en sumerio y *šiqlum* en acadio) era una unidad de peso que equivalía a poco más de 8 gramos (8,30 u 8,42 gr. según los autores).

145 Lógicamente, el esclavo debía ser entregado a la autoridad competente, que radicaba en el palacio.

146 La investigación consistía en averiguar el nombre del propietario del esclavo. En opinión de M. Schorr las grandes ciudades hubieron de tener en el palacio un completo registro de esclavos, gracias al cual la identidad de los mimos podía ser averiguada con relativa facilidad y, en consecuencia, el nombre de sus propietarios. Hammurabi, al menos, da a entender que para el palacio (la autoridad) no existía nada que no fuera factible de solución.

147 Establecida la identidad del dueño del esclavo, éste le era devuelto bien por la persona que lo había prendido o por funcionarios del palacio. Si bien el artículo no lo indica, le recompensa consistía también, lógicamente, en dos siclos de plata.

148 Literalmente, *i-na-qá-ti šu* (Anv. IX.1), «entre sus manos». El señor que había prendido al esclavo fugitivo opta aquí por retenerlo en su casa con fines lucrativos a todas luces, independientemente de si conoce o no el nombre de su propietario. Esta ley se asemeja mucho a las del § 16. Si en el § 16 se habla de esclavos estatales o de un *muškēnum* que son buscados y requeridos por la autoridad, el caso del § 19 se concentra en el esclavo de un señor particular, que deberá buscarlo bien por sí o por otro. Tan pronto se localice al esclavo —la ley no específica plazo— y sin que valgan

argumentaciones de la persona que lo ha retenido, la sanción le sobrevendrá *ipso facto*.

[149] Este supuesto contempla el caso del señor que ha capturado un esclavo fugitivo y que, conociendo el nombre de su dueño, tiene intención de entregárselo. Sin embargo, no puede cumplir su intención debido a la fuga del esclavo. Lógicamente, el señor queda libre de toda responsabilidad y obligación mediante un juramento, que no se especifica, realizado en presencia del dueño del esclavo.

[150] Las casas mesopótamicas estaban, como es sabido, edificadas con ladrillos de adobe secados al sol y era, por lo tanto, relativamente fácil abrir brechas en sus paredes. Aunque el artículo no lo especifica, la brecha se abriría con la intención de cometer a continuación un robo en el interior de la vivienda, tal como se especifica en el § 125. La Biblia alude a las brechas abiertas en las casas, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. (Ex., 22, 1-2; Job, 24, 16; Ez., 8, 8; Mat., 6, 19; Juan, 10, 1, etc.)

[151] En la estela *i-ḫa-al-lu-šu* (Anv. IX, 21), «se le colgará». El verbo *ḫalalu* significa «colgar», «suspender», «exponer», «atravesar». Bajo esta interpretación no es correcta la traducción que del mismo hizo V. Scheil «enterrar», ni tampoco la de R. F. Harper, «introducir». A pesar de que muchas ediciones siguen la versión tradicional y consideran que al culpable de un robo con apertura de brecha, si era cogido, se le mataba delante de la brecha y luego se le enterraba o emparedaba en ella, el exacto castigo previsto por Hammurabi era de mayor y más refinada crueldad. Un individuo, en caso de ser cogido realizando un robo con apertura de brecha, además de recibir la muerte era, a continuación, colgado o suspendido delante de la brecha que hubiese abierto, con lo cual, aparte del escarnio público dado a sus restos, se le privaba de sepultura y, en consecuencia, de poder lograr la tranquilidad en la ultratumba, que quizá era el peor castigo que le podía ocurrir al espíritu de un hombre en el Antiguo Oriente. Cf. con la tablilla XII del *Poema de Gilgamesh*.

Este castigo se vuelve a legislar en los §§ 153 y 227 del Código.

[152] En la estela *ḫu-ub-tam* (Anv. IX, 23). *Ḫabālu* designa un saqueo, un robo con violencia; se opone, pues, a *šaraqu*, «robar» sin más. Preferimos la traducción «entregarse al bandidaje» que la de «cometer un robo» por ajustarse más al texto original. Aunque no se especifica el objeto robado y comoquiera que en el artículo siguiente se alude a «un territorio y su jurisdicción», es decir, al campo abierto, probablemente estos actos se centraría en robos de rebaños o quizá de cosechas.

[153] Puesto que el bandido no ha sido capturado no se le puede castigar. La persona robada, sin embargo, podrá poner en marcha el procedimiento judicial (Cf. §§ 9-13) para tratar de recuperar su propiedad. Como aquí falta la parte demandada, el hombre expoliado no irá ante los jueces civiles sino que el procedimiento se planteará ante los jueces del templo. Si bien

la declaración «delante de» la divinidad que habíamos visto en el § 9 era importante, aquí lo es todavía más, toda vez que sólo de ella —y hecha por un único individuo— dependía la evaluación de la cosa robada.

En esta estela, *ma-ha-ar / i-lim / ú-ba-ar-ma* (Anv. IX, 34-36), «delante del / dios / declarará oficialmente y». El verbo *baru*, «mirar», «contemplar», significa en su forma D (Cf. *burrum*), «demostrar», «poner en claro», esto es, «establecer la verdadera situación por una declaración oficial siguiendo las reglas legales». Cf. esta expresión en los §§ 23, 120, 126 y 240.

154 El gobernador, «la persona más importante» después del rey, era designada con término de *rabianum*. En la reforma administrativa de Hammurabi los príncipes locales de las ciudades-estado de Sumer y Akkad habían sido sustituidos por gobernadores; no así en las zonas del Este y del Norte, donde permitió la permanencia de los príncipes locales, si bien como vasallos. Los gobernadores eran los representantes del rey, con amplísimas atribuciones de orden administrativo y jurídico.

Algunos autores traducen el término como «alcalde».

155 El término *er-se-tum* (Anv. IX, 39) indica el «territorio» de una ciudad, mientras que *pá-tum* (Anv. IX, 40) designa «los límites administrativos» donde el *rabianum* ejerce su poder. El primer vocablo es concreto, el segundo es abstracto. V. Scheil los traduce como «territorio» y «límites» sin especificar nada más.

156 La compensación, como se ve, era colectiva, pues pagaba toda la ciudad en cuyo término se había cometido el acto de bandidaje. Esta ley muestra, asimismo, la confianza absoluta que se tenía en las declaraciones realizadas delante de la estatua del dios.

157 Literalmente la estela dice *šum-ma na-pí-iš-tum* (Anv. IX, 46), esto es, «si es un aliento vital», «si es un alma», «si es una vida». Por la cuantía de la indemnización se trataría de una persona de la clase superior (*awilum*) o de la intermedia (*muškēnum*), pero no de un esclavo ni de un animal. Para los empadronamientos en la Biblia se utiliza la sinécdoque: en vez de contar los hombres se contaban las almas (Ex., 1, 5; Deut. 10, 22).

158 Medida de peso equivalente a 60 siclos, esto es, alrededor de 500 gramos. En sumerio MA.NA, y en acadio *manûm*.

159 Es decir, «a su familia». En la estela *a-na ni-ši-šu* (Anv. IX, 49) Cf. con Deut., 21, 1.

160 El término *nu-ma-tum* (Anv. IX, 57) equivale a un bien mueble cualquiera. Se trata en el caso que nos ocupa de un objeto robado con ocasión de un incendio fortuito.

161 El castigo roza la crueldad.

162 Traducimos el término *redûm*, en sumerio UKU.UŠ (Anv. IX, 66) con el significado genérico de «oficial», siguiendo a V. Scheil, si bien su valoración más exacta sería la de «seguidor», «mensajero», o «corredor». Por

la serie de considerandos que se hacen en el Código en torno a estos *redû* (§§ 26, 28, 31, 32, 33, 35 y 41) hubieron de tratarse de militares de grado medio que alcanzarían la categoría de suboficiales o quizá de oficiales. La palabra es traducida como «alguacil» o «condestable» por R. F. Harper; «heraldo» por B. Landsberger; «gendarme» por C. Jean; «seguidor» o «corredor» por G. R. Driver y J. C. Miles; y «soldado» por A. Finet. En el mundo sumerio el UKU.UŠ funcionaría como acompañante o escolta de convoys y caravanas (de ahí «seguidor»); después pasaría a tener atribuciones cercanas a las de un policía o gendarme y, finalmente, en época babilónica habría alcanzado un cargo militar.

[163] El sustantivo *bā'irum*, en sumerio ŠU.KU $_6$ (Anv. IX, 67), también presenta problemas semánticos. Literalmente, y para la vida civil, dicha palabra designaba al «pescador» o al «cazador». Como término militar podría equivaler a «soldado de comando», según opinión de E. Salonen, o bien a un «oficial de una compañía militar de élite», a un «especialista» vinculado directamente, al parecer, al rey, lo que le daría una categoría superior incluso a la del *rēdûm*. Para A. Ungnad la palabra debe conectarse con «pescadería». G. Dossin cree que se trataría de un funcionario empleado en las pesquerías reales o en los bosques y parques del Estado. Para G. R. Driver y J. C. Miles el vocablo equivale a «marino» o «pescador» (en sumerio ŠU = mano y KU = pescado), pero encerrando determinados matices militares a tenor del contexto en que aparece la palabra. Si bien no puede indicarse qué forma de servicio militar desarrollaría el *bā'irum* creemos que muy bien podría ser el encargado o especialista de supervisar las operaciones necesarias para el transporte de los soldados por ríos y canales. Sobre el ŠU.KU $_6$ *vid.* los comentarios que hacen G. R. Driver y J. C. Miles en *The Babylonian Laws*, cit. I, 115-116 y II, 162. Nosotros hemos utilizado en nuestra traducción la expresión genérica de «especialista (militar)».

[164] En la estela *ḫa-ra-an* (Anv. IX, 68), «misión», «campaña». Su sentido literal es el de «viaje», «camino», acepción recogida en los §§ 100-103. Por lo que se dirá poco después en este mismo § 26, esta misión presupone una campaña militar.

[165] Tanto en el *rēdûm* como el *bā'irum* recibían el usufructo de un bien estatal (tierras, casas, etc.), llamado *ilkum*, como contrapartida por el servicio militar a que estaban obligados. Eran, en realidad, usufructuarios de un feudo o beneficio, teniendo que hacer frente a las obligaciones derivadas del mismo. Estos *ilku* comprendían por término medio una superficie evaluada entre 6 y 36 ha. (esto es, de 1 a 6 BUR), si bien no faltaron parcelas de mayores proporciones (G. R. Driver, J. C. Miles, G. Cardascia, E. Cuq).

Como indica este artículo, en el caso de no acudir a la llamada del rey para una campaña militar o bien en el caso de que enviaran a un mercena-

rio en su lugar, tales militares perderían su patrimonio, que pasaría a la persona que hubiese denunciado el hecho.

166 Traducción libre por nuestra parte. La estela recoge *ša i-na dan-na-at / šar-ri-im / tu-ūr-ru* (Anv. X, 15-17), líneas que han sido traducidas de diferentes maneras. La palabra *dannatum* usualmente significa «fortaleza», «ciudadela», y así se deduce de textos de Senaquerib y Asarhaddón. Entendida así, esta proposición es traducida por V. Scheil como «que en las fortalezas / del rey / fue tomado». A. Ungnad da al término *dannatum* el sentido de «derrota», argumentando que a veces tal palabra tiene el matiz de algo penoso, duro, angustioso, y traduciendo toda la frase como «que en la derrota / del rey / fue hecho prisionero». G. R. Driver, J. C. Miles, proponen: «en las fuerzas armadas / del rey / es hecho prisionero», mientras que C. Saporetti traduce: «que de la fuerza (militar) / del rey / fue hecho prisionero». Todas las versiones equivalen a la idea del oficial o especialista que estaba «sirviendo las armas del rey», lógicamente en zonas fronterizas, y que fue hecho prisionero.

167 Literalmente, *wa-ar-ki-šu* (Anv. X, 18), «si tras él».

168 Campo, casa y otros bienes eran las concesiones o «feudos» (*ilkum*) entregados a determinados funcionarios o dependientes del palacio a cambio de su disponibilidad para las armas u otros servicios oficiales. La finalidad de tal distribución de bienes obedeció, en la época paleobabilónica, además de la obtención de una rápida mano de obra militar y civil, a garantizarse el Estado una serie de rentas en especie de imperiosa necesidad para el mecanismo económico estatal. Por los documentos llegados podemos establecer que estas concesiones (tierras sobre todo) solían ser de mayores dimensiones que las de propiedad privada, compensándose así por el Estado el efecto de las cargas que pesaban sobre el detentador del beneficio. El término medio de estos *ilku* venía a estar, como se ha dicho, entre las 6 y 36 ha. Si bien traducimos este término como «feudo» —en cuanto que comporta donación y prestación— no hay que ver en ningún momento connotaciones de tipo feudal. En este sentido son concluyentes los estudios de G. R. Driver, J. C. Miles, G. Cardascia y E. Cuq, quienes han probado que en Babilonia no existió ningún tipo de feudalismo. Más que relaciones feudales entre rey y beneficiarios debemos ver en el *ilkum* una especie de colonato. Esta forma de concesión de tierras se extendió posteriormente a otros pueblos y civilizaciones del Antiguo Oriente, evolucionando hacia fines de requisiciones militares bajo un fuerte control estatal (P. Garelli).

En el caso que aquí contempla el Código se trata de un oficial o especialista soltero, puesto que no se alude a ninguna situación que podamos relacionar con su familia (esposa, hijos). La entrega del feudo a un nuevo oficial la realizaba, en este caso concreto, el propio Estado. Sobre el *ilkum*. Cf. con los §§ 28-31, 38, 40 y 45.

169 Este artículo contempla la posibilidad de que el militar capturado

tenga un hijo en edad de asumir las cargas del feudo de su padre. La entrega del feudo al hijo por parte del Estado, ante la ausencia forzosa de su padre que ha servido al rey, está de acuerdo con el Derecho Natural. Si el padre regresaba del cautiverio, cosa que no contempla el artículo, el hijo debía devolver el feudo a su progrenitor, tal como se establece en el § 27.

170 Es decir, que podía por su edad hacer frente a las cargas económicas del feudo. Parece ser, por lo que se deduce de este y de otros artículos, que al Estado sólo le interesaba recibir los pagos o intereses de los bienes entregados al feudo, olvidando la justicia social a la que el legislador alude en el prólogo del Código.

171 Caso de que el oficial o especialista casado fuese hecho prisionero, como aquí se plantea, el conjunto de los bienes recibidos en feudo eran divididos, entregándose determinada porción (un tercio) a la esposa para que pudiera criar a sus hijos. El artículo hace mención a un solo hijo, si bien el espíritu del mismo ha de interpretarse como a todos los hijos habidos. Los otros dos tercios los recuperaba el Estado. Estas particiones del agro motivaban la necesidad de un numeroso funcionariado catastral para el control de todas las propiedades.

No se dice a quién iban a parar los otros dos tercios del campo y huerto, si bien suponemos que se aplicaría lo dicho en el § 27. Nótese que el legislador silencia el que la esposa tenga o no que realizar algún pago para poder usufructuar el tercio del feudo.

172 Este artículo añade a las tierras y huerto dados en feudo una casa, circunstancia no especificada en los §§ 27-29.

173 Literalmente, «si tras él». Cf. con nota 167.

174 Es decir, el haber hecho frente a las obligaciones derivadas del usufructo de unas tierras y una casa, abandonadas por el feudatario, durante tres años era requisito suficiente para pasar a ser automáticamente titular del beneficio. Con ello el legislador quería castigar el abandono del pago de las obligaciones y premiar los esfuerzos y los gastos de la persona que había ocupado el feudo abandonado.

175 El supuesto es idéntico al caso precedente, si bien el plazo de ausencia es sólo de un año. El legislador supone que este plazo era breve y que nada impedía devolverle su feudo, siempre y cuando cumpliera con las obligaciones económicas inherentes al mismo. No comprendemos por qué la ley no ha previsto sanción alguna en el caso de abandono del feudo por un año ni tampoco haya previsto qué ocurría si tal ausencia duraba dos años. Quizá en estos casos los jueces resolvían según su criterio personal.

176 En la estela el ideograma DAM.GAR (Anv. XI, 18), «mercader» (en acadio *tamkārum*). Este tipo de mercader era a la vez un negociante y un banquero, por lo común bastante rico, que disponía de dinero para realizar, si se presentaba el caso, rescates de prisioneros militares en los países fronterizos donde realizaba sus actividades mercantiles. En época de Ham-

murabi desarrollaron funciones administrativas dentro del Estado o en el templo. Para defender sus intereses de clase se hallaban agrupados en una corporación presidida por el *wakil tamkārī*. Las fuentes nos han transmitido los nombres de no pocos de estos *tamkāru*, caso, por ejemplo, del famoso Balmu-namkhe de Larsa.

[177] Rescatado el oficial o el especialista militar por el *tamkārum* y vueltos ya a su ciudad, la autoridad debía proceder a reembolsar al mercader. La ley no prevé ninguna gratificación por la acción del *tamkārum* (en realidad eran agentes estatales en este tipo de rescates), sino simplemente señala la devolución de lo que se hubiese pagado por el rescate. Para la obtención del dinero a reembolsar al mercader se establecía, por ley, el siguiente orden: 1.° Se debía alcanzar a partir de los bienes muebles de la casa del militar rescatado, pero no así de los inmuebles (campo, huerto, casa) que eran, por lo común, propiedad estatal; 2.° En caso de insolvencia del militar, la suma debía pagarla el templo de la ciudad del rescatado, y 3.° Si tampoco el estamento religioso podía reembolsar el rescate, era el Estado el que con sus bienes debía hacer frente al pago. El libramiento del rescate mediante los bienes del templo o del Estado, en el supuesto de la insolvencia del militar, hablan de un verdadero carácter humanitario hacia el oficial o especialista militar; sin embargo, el orden adoptado para sufragar el pago del rescate muestra el egoísmo del rey.

[178] Para designar estos dos cargos militares —capitán y lugarteniente— el Código (Anv. XI, 39-40) utiliza los ideogramas sumerios PA.PA (en acadio quizá *dekûm* —R. Borger propone *wākil haṭṭim*—) y LÀ:BÀNDA (en acadio *luputtûm*), siéndonos, sin embargo, desconocido el exacto significado de los cargos militares que se esconden tras estos términos. Por el contexto se debe tratar de oficiales con mando, encargados de realizar el reclutamiento militar, siendo de mayor graduación que los *rēdûm* y los *bā'irum*. Quizá debamos traducirlos por «capitán» y «lugarteniente» respectivamente (E. Salonen). Para A. Ungnad PA.PA representa al responsable de la recluta, levas y movilización de las tropas. Para A. Deimel LÀ.BÀNDA sería un oficial civil. Para V. Scheil se tratarían respectivamente de un gobernador y de un prefecto. Un comentario sobre ambos términos en G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, cit. II, p. 165.

[179] La expresión *ṣáb ni-is-ḫa-tim / ir-ta-ši* (Anv. XI, 41-42), «del soldado desertor / ha experimentado», es la que plantea mayor dificultad interpretativa. El adjetivo *nisḫum* presenta claros problemas semánticos, pues puede significar desde «arrancado», «desterrado», «deportado», «refugiado» hasta «exento», «el que está fuera de». *Ir-ta-ši* (del verbo *rašu*) puede traducirse como «ha obtenido», «ha adquirido para sí». Creemos que en conjunto se trata de un capitán o un lugarteniente que en sus filas ha experimentado la deserción de alguno de sus soldados. G. R. Driver y J. C. Miles traducen la indicada expresión como «a un hombre exento para el servicio / ha ad-

quirido (o ha reclutado)». Por su parte P. Cruveilhier traduce: «a un soldado por la fuerza / ha obtenido». C. Saporetti considera que debe entenderse: «personas arrancadas / ha recibido». Por lo que se ve, la traducción de estas dos líneas 41-42 está lejos de haberse resuelto.

180 El mercenario del § 26 sustituía por dinero a un oficial o a un especialista militar. En este § 33, al no señalarse la persona sustituida, podemos pensar que era un simple soldado el sustituido por otro o bien el propio capitán *(dêkûm)* o el lugarteniente (*luputtûm*) quien se sustituía a sí mismo por un soldado mercenario.

181 El presente artículo contiene evidentes imprecisiones, lo que ha motivado que del mismo se hayan dado diferentes versiones, desde la que interpreta que se trata de la leva a la fuerza de un hombre exento del servicio militar (G. R. Driver y J. C. Miles) y el envío de un mercenario sustituyendo a un soldado que tendría que haber acudido a una misión del rey, o de la recluta a la fuerza de un trabajador especialista (J. J. Finkelstein), a la que considera que se trata de forzar al reclutamiento a una persona y además esquivar una misión militar por parte de un capitán o lugarteniente, enviando a otro en su lugar (P. Cruveilhier). Nosotros entendemos que se trata del castigo dado a un capitán o lugarteniente que ha sufrido la deserción de algún soldado —como responsable no debía tolerar desertores en sus filas— o bien del castigo por haber aceptado que un soldado o persona más o menos rica se haya hecho sustituir por un mercenario en una campaña militar. Tampoco descartamos que el sustituido sea el propio capitán o lugarteniente.

182 El término *ki-is-ti* (Anv. XI, 59) puede ser traducido como «regalo», «gratificación», «concesión económica», referido a bienes muebles e inmuebles.

183 Son, pues, cinco los posibles perjuicios que un *dêkûm* o un *luputtûm* podía causar a un *rêdûm*, lo que demuestra la superioridad en categoría de aquéllos sobre éste. A notar que en este artículo no se cita al *bâ'irum* como posible militar perjudicado, militar que en los §§ 26-32 había sido citado junto al *rêdûm*. De ello concluimos que el *bâ'irum* hubo de ser un oficial superior al *rêdûm* y que su importancia sería considerable, hasta el punto de que un *dêkûm* o un *luputtûm* no podían cometer contra él los abusos señalados contra el *rêdûm*.

184 El supuesto contempla aquí la compra de algo prohibido (ganado dado por el Estado a cambio de servicios militares) por parte de una persona libre o *awîlum*. A pesar de no tratarse de un robo en sí, la ley, además de anular la venta, castiga al comprador con la pérdida de su dinero por haber comprado algo inalienable. A notar que el comprador ignora el origen exacto del ganado vendido por el oficial militar y la protección que el Estado daba a sus bienes dados en usufructo o como recompensa.

185 Es decir, el dinero que hubiese pagado por la compra.

[186] En la estela *na-ši bi-il-tim* (Anv. XII, 7). En término *biltum* está normalmente empleado en el Código con el sentido de «rendimiento», «renta», «beneficio» procedente de un campo o huerto (Cf. §§ 45-46) o de un rebaño (§ 264). Sin embargo, en multitud de documentos jurídicos de la I Dinastía de Babilonia, *biltum* equivale a «impuesto», «carga», «tributo», «suministro». El otro término, *naši*, adjetivo verbal de *našu*, tiene el doble valor de «el que lo percibe» o «el que lo soporta». *Naši biltim* puede ser traducido, pues, de varias formas: «portador de renta», «portador de carga (obligación)», «el que percibe una gabela», «el que produce ganancia», «el que rinde beneficio», etc. Aquí *naši biltim*, al estar empleado junto a los términos *rēdûm* y *bā'irum*, denominaciones de dos cargos funcionariales militares, nos obliga a optar por la traducción de «portador de obligación». Esto es, siguiendo a A. Finet, considerar que se trata de una persona sujeta a prestación personal (portador, por lo tanto, de una carga, de una obligación), asimilada al personal militar, y encargada de la intendencia o de la logística. Para C. Saporetti, tales términos deben aplicarse a una persona que había recibido bienes estatales a cambio de precisas obligaciones, esto es, «un concesionario», en sentido muy amplio. *Vid.*, no obstante, la tesis de F. R. Kraus en STEANE, II, Lovaina, 1979, pp. 423-434.

[187] Literal, *a-na* KÙ.BABBAR / *ú-ul i-na-ad-d-in* (Anv. XII, 8-9). «por plata / no se puede dar». Obsérvese que este artículo, junto con los §§ 38, 39, 40, 187 y 243, no comienza en la cláusula en forma condicional (*šum-ma*)

[188] El documento escrito era conveniente, aunque no necesario, para la compraventa de bienes muebles (Cf. § 7) y sobre todo exigible para la de los inmuebles (Cf. §§ 38-39). Romper la tablilla del contrato equivalía, lógicamente, a la anulación de lo que en ella estuviese escrito.

[189] En la estela *belum*, «señor», «dueño», «propietario». Es evidente que aquí se está designando con tal nombre al usufructuario, al concesionario, no al propietario en sí, que era el Estado.

[190] La cesión o donación de bienes exigía también un documento escrito. El presente artículo no contempla la venta de los bienes recibidos en feudo, puesto que eran bienes estatales y no privados. Deja entrever la existencia de donaciones intervivos (Cf. § 165).

[191] Al no ser propiedad suya lógicamente no puede disponer de ellos para cederlos a su esposa e hija. Tal vez esta prohibición descansaba en el supuesto, admitido en la época, de que las mujeres no podrían hacer frente a las obligaciones económicas del feudo. Esto se corrobora si pensamos que el legislador silencia el que se pudiera ceder al hijo, persona que sí estaría capacitada, en el supuesto, para hacer frente a las obligaciones del feudo (Cf. §§ 27-29).

[192] En la estela, *i-il-ti* (Anv. XII, 29), de *i'ilum* o *eḫiltum*. La idea es de un apremio u obligación inminente, tal vez una deuda a punto de vencimiento.

[193] Al ser estas propiedades de exclusiva pertenencia personal la ley autoriza a su propietario a disponer de ellas libremente, pues sobre las mismas no gravitaba ninguna obligación feudataria. La autoridad se desentiende del uso que los funcionarios hicieran con sus propiedades privadas.

[194] En el presente artículo el legislador restringe la libertad de un propietario de hacer con sus propiedades lo que creyese conveniente. En el caso de que quisiera ceder sus bienes sólo podía hacerlo a su mujer e hijos (bien que la letra del artículo diga «hija»); también con sus bienes muebles podía hacer frente a sus deudas. Todo ello está en función de las costumbres de la época en la que estaba prohibido al cabeza de familia dar o legar bienes a personas extrañas a la familia.

[195] La primera palabra del § 40 (Anv. XII, 39) es leída por G. R. Driver y J. C. Miles como LUKUR, que equivale, según diferentes autores, a *naditum*. Este término designaba a una «persona sagrada» con una categoría importante, aplicándose principalmente a las sacerdotisas. Si bien no podían tener hijos, vivían en el templo y desempeñaban un relevante papel económico. Es todavía poco lo que se sabe de este tipo de sacerdotisas (Cf. R. Harris, *Ancient Sippar*, Estambul, 1975, pp. 305-322). Sobre la *naditum* del templo de Marduk, cf. § 182.

[196] El sustantivo *il-kum* (Anv. XII, 40) «feudo», indica aquí tanto el servicio como la persona que está obligada al mismo. De ahí que traduzcamos «feudatario». Sin embargo, de acuerdo con los §§ 36-37 ese feudatario no puede ser ni un *rêdûm*, ni un *bâ'irum* ni un *naši biltim*.

[197] Por lo dicho en este artículo un feudo podía ser vendido únicamente por las *nadâtum*, los *tamkâru* y otros feudatarios, con excepción de los señalados en los §§ 36-37. La ley obligaba al comprador a que asumiese las obligaciones feudales derivadas de lo que compraba.

[198] Esta ley contempla el supuesto de un cambio o permuta entre los bienes de un hombre libre (*awîlum*) y los bienes feudales de un funcionario (*rêdûm, bâ'irum, naši biltim*). El hombre libre entrega al funcionario un bien de la misma naturaleza del que recibe (sea campo, huerto o casa), pero que difieren en cuanto al tipo de propiedad, toda vez que el del funcionario es *ilkum* (feudal). Por esta diferencia el hombre libre aporta en la permuta una suma suplementaria. Sin embargo, el Código no autoriza este cambio en razón de dos motivos fundamentales: a) El rey no quería que los bienes con los que gratificaba a sus funcionarios pasaran a manos de otras personas, y b) El rey deseaba que los poseedores de los feudos le diesen todas las garantías necesarias para el cobro de las rentas que gravaban los bienes cedidos al funcionario.

[199] Algunos autores traducen el acadio *še'u* —en la estela A.ŠÀ.ŠE (Anv. XII, 66)— por «cebada» o «trigo». Es evidente que se trata, en el supuesto presente, de un campo dispuesto para cultivar cereales (*errêšûtu*). Entre los cereales más cultivados estaban la cebada, base de la alimentación y princi-

pal patrón de valores de la época (se utilizaba, como es sabido, como instrumento de pago, igual que la plata), la escanda (*triticum diococcum*) y el trigo normal (*triticum monococcum*). La riqueza en cereales de Mesopotamia, y en especial de Babilonia, queda recogida en las fuentes clásicas: Heródoto, *Historias*, I, 193; Teofrastro, *Historia plantarum*, VIII, 7, 4; Estrabón, *Geografía*, XVI, 1, 14; Plinio el Viejo, *Naturalis historia*, XVIII, 17, 45.

Preferimos traducir aquí el término *še'u*, como «grano» a fin de generalizar.

200 Puesto que se trata de una negligencia por parte del cultivador, la ley le penaliza con la entrega al propietario del campo de una cantidad de grano idéntica a la producida en el campo vecino. El agricultor negligente debía acopiarse grano (comprarlo, entregar el suyo procedente de cosechas anteriores, pedirlo prestado, etc.) para reparar el perjuicio que había causado al dueño de la tierra. El texto alude a la producción del campo vecino; sin entrar en detalles y crítica debemos señalar que se poseen muchos testimonios —algunos exagerados—, sobre la fertilidad de Babilonia en cereales, tanto de la época como recogidos en los autores clásicos, citados en la nota precedente. El rendimiento medio de una cosecha a comienzos del segundo milenio a. de C. venía a ser de 30 a 40 veces el producto de la siembra (W. F. Leemans), si bien bajo condiciones muy favorables a veces alcanzó las 80.

201 *Ma-a-ri* (Anv. XIII, 12) «con la laya». Este instrumento agrícola (*marrum*) consistía en una especie de pala metálica (de bronce) con cabo de madera y era utilizado para labrar y revolver la tierra.

202 Esta ley supone que el agricultor no sólo no había hecho lo preciso para poner en producción el campo, tal como se dice en el § 42, sino que ni siquiera lo había cultivado. Por tal motivo, además de indemnizar al dueño del campo, se lo debía devolver listo para la producción. Esta puesta a punto, según el legislador, debía hacerla el agricultor negligente, como castigo, con sus propias manos, sin la ayuda de animales, esto es, a base de laya y azadón, si seguimos la letra de la ley.

203 La persona que tomaba un campo sin cultivar (*eqil nidûtim*) disponía, como indica el artículo, de tres años para hacerlo explotable, plazo de tiempo que con las técnicas del segundo milenio a. de C. se creía necesario para hacer rendir unas tierras. En consecuencia, si bien hay ejemplos que lo contradicen, se debía pagar interés a partir del cuarto año.

204 En la estela, *a-aḫ-šu id-di-ma* (Anv. XIII, 2), «se ha echado sobre el flanco», «ha depuesto su brazo», «ha dejado caer el brazo». De ahí nuestra traducción de «ha sido perezoso».

205 El castigo se imponía al cuarto año, esto es, al final del contrato, y cuando se había visto la negligencia del agricultor, pues era el plazo para que un campo tuviese producción. Además de tener el agricultor que tra-

bajar las tierras con sus manos, como en el § 43, debía pagar una indemnización en grano al propietario, fijada en algo más de 750 litros de grano por ha. arrendada.

[206] El GUR (en acadio *kurrum*) era una medida de capacidad equivalente a 300 QA, o sea unos 250 litros. En Mesopotamia las medidas variaron según las ciudades y épocas. Por ejemplo, en Babilonia el GUR varió desde los 300 a los 120 litros.

[207] El BÙR (en acadio *būrum*) era una unidad de superficie equivalente a unos 64.800 m ^{2}, esto es, a poco más de 6,4 ha. Un BÙR equivalía a 18 IKU y 60 BÙR equivalían a un ŠÁR.

Esta cantidad a entregar por el cultivador perezoso equivale a algo más de 390 litros de grano por hectárea. La misma significaba el montante corriente de una renta si se pactaba en especie (Cf. §§ 56, 63). De acuerdo con esta cifra el rendimiento del cereal se puede evaluar en un máximo de 1.200-1.500 litros por hectárea.

[208] Adad era el dios del tiempo meteorológico en la cosmogonía acadia. Fue, por su carácter devastador, el encargado de desatar el Diluvio universal contra la Humanidad. Cf. con nuestra nota 69.

[209] Según el artículo la destrucción de la cosecha debía ser motivada bien por la lluvia (Adad), bien por una inundación, cuyo origen no se especifica (rotura de canales, desbordamiento de ríos, etc.).

[210] Creemos que esta ley va contra el principio de equidad. ¿Por qué debía resultar perjudicado sólo al arrendatario? Notemos que éste ya había pagado su renta por adelantado. Quizá para evitar los inconvenientes de la restitución de la renta el legislador opte por una solución cómoda, la cual favorece a todas luces a la clase económicamente mejor dotada. ¿No sería justo obrar como en el § 46 y compartir aquí las pérdidas?

[211] La documentación que nos ha llegado nos muestra que los dos tercios de la cosecha pertenecían al arrendatario y el otro tercio se lo reservaba el propietario. La proporción es inversa en el caso del arboricultor, según el § 64.

[212] Hay que pensar que se trata del grano salvado de la lluvia o de la inundación.

[213] Según esta ley el contrato aquí contemplado es anual, pudiendo ser renovado al término de la cosecha, tanto si había sido óptima como si no había producido ganancias.

[214] La traducción de este § 47 sigue literalmente a la estela y es deudora de las versiones de G. R. Driver, J. C. Miles y A. Finet. El texto, que es muy claro, fue sin embargo interpretado de manera totalmente opuesta por el primer traductor del Código, V. Scheil. Cf. V. Scheil. *Textes élamites sémitiques* (MDP, IV), París, 1902, p. 39.

[215] Literalmente, *be-el hu-bu-ul-li* (Anv. XIV, 11), «el señor de su deu-

da», «el señor del interés». Esta expresión aparecerá en otros artículos del Código, sobre todo en los referidos al préstamo con interés.

[216] En la estela se dice *ú-ra-at-ṭa-ab* (Anv. XIV, 14), «la mojará en el agua». Las tablillas de arcilla, como es sabido, eran utilizadas en el mundo mesopotámico, como medio escriturario. Rompiendo o mojando tales tablillas se destruían, lógicamente, los textos en ellas escritos, quedando anulados legalmente sus contenidos. Por ello traducimos «cancelará la tablilla». Esta cláusula nos muestra que los préstamos con interés estaban inscritos en tablillas (*ṭuppu*).

[217] En el original KÙ.BABBAR (en acadio *kaspum* (Anv. XIV, 19), «plata». Se trata de una préstamo con interés y a corto plazo, según se deduce del artículo (desde la época de la siembra a la de recolección).

[218] Este supuesto contempla el caso de un campo específico para cultivar grano o sésamo, pero que todavía estaba inculto. La ley no señala que haya de ser el mercader, que ha recibido el campo en garantía por el dinero prestado, quien deba cultivarlo personalmente, ni tampoco establece quién ha de contratar al cultivador para poner en rendimiento el campo, aunque por lo que se dirá en el § 52 parece ser que era de la incumbencia del mercader o *tamkārum*.

[219] En el original esta palabra se halla escrita con el ideograma sumerio ŠE.GIŠ.Ì (Anv. XIV, 22), esto es, *šamaššammum*, «planta de aceite». El sésamo, llamado también ajonjolí o alegría, es una planta herbácea. Sus numerosas semillas, amarillentas y oleaginosas, son comestibles. Fue una planta de gran importancia debido a que de ella se extraía el único tipo de aceite vegetal producido en Mesopotamia, del que se hacían, como es natural, múltiples usos (alimentación, medicina, iluminación, ceremonias religiosas). Si bien en Asiria Senaquerib (705-681 a. de C.) intentó aclimatar el olivo sus resultados no fueron apreciables, por lo que el sésamo siguió siendo la fundamental fuente de aceite.

[220] Se trata aquí de un simple cultivador, *ir-ri-šum* (Anv. XIV, 29), que ha sido contratado y pagado por el mercader. Cf. §§ 178 y 257. El *irrišum* era, en principio, diferente del egan o labrador, que solía controlar vastas tierras (bien de su propiedad, bien en aparcería).

[221] En el momento de la cosecha la ley prescribía que el propietario del campo debía recoger la producción del grano o sésamo existente en el mencionado campo, y de este grano o sésamo debía dar al mercader, con quien tenía una deuda en metálico, la cantidad suficiente —generalmente tras la venta de la producción agrícola— para reembolsarle de la plata prestada, pagar el interés de la misma y los gastos de cultivo, toda vez que había sido el mercader quien había pagado al cultivador.

[222] El signo *še'u*, «grano» (cebada, trigo), está omitido en la estela de Hammurabi por error o descuido del lapicida. Su correcta lectura fue restaurada por el primer editor del Código V. Scheil (1902). A diferencia del

§ 49 aquí se trata de un campo cultivado y ya en vías de producir la cosecha.

[223] El préstamo con interés aquí estipulado era a muy corto plazo, toda vez que cuando el propietario del campo recibió el préstamo en metálico su campo estaba ya plantado. Tras la cosecha el deudor debe abonar capital e intereses a su prestamista, en este caso un mercader (*tamkārum*).

[224] La laguna de esta palabra, *še'u*, «grano», no la recoge V. Scheil en su edición. Sí, en cambio, la restauran otros autores posteriores.

[225] En la estela *a-na-ma-ḫi-ra-ti-šu-nu* (Anv. XV, 60), «según su curso»; esto es, «según el curso (el valor) del día del pago». El grano o sésamo debía ser evaluado según el precio del día en que el deudor pagaba.

[226] Ante la imposibilidad de pagar la deuda en metálico la ley autorizaba al deudor a pagarla en especie. Cf. §§ M-M'(89-90). Para ello el Estado fijaba el valor de los diferentes artículos, estableciendo asimismo la proporción o paridad entre la plata (el dinero de la época, como dijimos) y el grano, que eran los dos medios usuales de pago, y los restantes productos o artículos. Como quiera que estos valores referenciales variaban según lugares y épocas, ello daba pie a la especulación por parte de los mercaderes y banqueros. En cuanto a las «ordenanzas del rey», *şi-im-da-at / šar-ri-im* (Anv. XIV, 64-65), o «leyes» quizás se basaban en una jurisprudencia o en una regla de derecho usual (Cf. M. San Nicolò, B. Landsberger), teniendo, por supuesto, fuerza de «ley». En opinión de W. Eilers quizás serían «reglamentos tarifarios» que fijaban el precio del grano o del sésamo en plata. Esta cláusula es de un interés particular, según apunta E. Szlechter, porque indica el reconocimiento del valor obligatorio de las leyes en las relaciones entre acreedores y deudores, cualquiera que fuera el acuerdo de las partes (Cf. también los §§ M-M'(89-90). Según el § M'(90) las «ordenanzas del rey» se cifraban en cien QA de grano por cada GUR. La diferencia entre el § 51 y el § 90 estriba en que al deudor, caso de que no tuviese en el acto grano o sésamo, parece que se le permitía esperar la recolección de la cosecha para poder pagar al acreedor.

[227] La redacción de este artículo es equívoca en su apódosis, toda vez que no menciona a qué persona le estaba prohibido modificar su contrato (¿al cultivador? ¿al acreedor? ¿al propietario del campo?). La alusión concreta a un cultivador (*irrišum*) hace a este artículo una continuación del § 49. Creemos que el acreedor es quien deberá buscar un nuevo campesino para hacer productivo el campo que le fue entregado, al tiempo que su contrato con el propietario del campo (que era su deudor) quedaba sin modificar. Según E. Szlechter (*Codex Hammurapi*, Roma, 1977, p. 84) el acreedor perdía la suma que se le adeudaba.

[228] *Vid.* nota 203. La idea es la misma, la negligencia a la hora de reforzar el dique fue la causa de la inundación de las tierras del vecino.

[229] El *Código de Hammurabi* dedica cuatro artículos (§§ 53-56) a la cues-

ción de la irrigación de los campos, cuyo papel fue de singular importancia en la agricultura de Mesopotamia. Como es sabido, Sumer y Akkad se encuentran en una zona subtropical, pobre en lluvias, por lo que la irrigación era de todo punto necesaria para los cultivos, los cuales gracias a la red de acequias y canales derivados a partir del Eufrates y Tigris llegaron a ser muy prósperos. La agricultura fue junto con el pastoreo el sustento económico de las sociedades orientales («civilización hidráulica», según K.A. Wittfogel). De ahí la importancia dada a la infraestructura de los regadíos; sin embargo, este sistema asociado al clima motivó como contrapartida un efecto desfavorable: la progresiva salinización del suelo, hecho conocido ya por los propios sumerios, según recogen las fuentes escritas.

El presente artículo alude a unos diques privados, propios de la irrigación a pequeña escala (sistema hidroagrícola) que venían a ser los elementos menores del gran complejo hidráulico del país, supervisado por el Estado y llevado a cabo con la cooperación de todos.

[230] En la estela el ideograma sumerio A.GÀR (Anv. XV, 15), en acadio, *ugârum*, «cantón», «campo». Preferimos dar la versión de «tierras de laboreo», esto es, «tierras de cultivo», en atención al contexto del artículo. Se trata de tierras que precisaban de pequeños diques para la correcta distribución del agua de regadío. A. Finet puntualiza que se trata de tierras situadas en las orillas de los cursos de agua, en su mayoría formadas a base de aluviones. La vigilancia de los diques incumbía, obviamente, a cada propietario. Es interesante la interpretación de G. R. Driver y J. C. Miles, quienes consideran que el término *ugârum* designaría una «unidad de regadío», dotada de un estatuto especial. Esa unidad estaría repartida entre los señores, los cuales debían vigilar los diques de dicha unidad agrícola.

[231] La lectura de este artículo, que en la estela aparece incompleto por deterioro, ha sido comprobada por otras fuentes que son copia del Código. Cf. V. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, (MDP, X), París, 1908, p. 8.

Obsérvese que el legislador no puntualiza la indemnización exacta a pagar.

[232] Literalmente, DUMU A.GÀR-MEŠ (Anv. XV, 27), en acadio *mar ugarim*, «los hijos de los cantones», esto es, los que viven y ocupan las tierras de laboreo. Estos ocupantes podían ser tanto los propietarios de las tierras que las trabajarían directamente, como los campesinos que las tuviesen arrendadas.

[233] Este artículo contempla idéntico caso al anterior: la diferencia radica únicamente en que aquí se trata de un señor insolvente. En razón de ello, la pena consiste en venderle a él juntamente con sus bienes, con cuyo importe los agricultores vecinos afectados se resarcirían de la pérdida de su cosecha. Hay que pensar que aquí el legislador castiga la intencionalidad del acto, pues había permitido el señor que las aguas devastasen las tierras del vecino.

[234] En la estela *a-tap-pa* (Anv. XV, 32), «fosa», «depósito», «alberca». Esta traducción está confirmada por otros textos.

[235] *Vid.* nota 203.

[236] Aquí se trata del caso de un hombre que para regar su propio campo ha abierto su alberca y que por descuido (no cerrar a tiempo la alberca) ha permitido que las aguas invadiesen el terreno del vecino. Lógicamente, debía resarcirle con una suma correspondiente a la cosecha de aquel vecino.

[237] Se trata aquí de un campo preparado para la producción, tal como en el supuesto del § 49, esto es, todavía no sembrado.

[238] El GUR equivalía a unos 250 litros de grano. Como se habla de diez GUR sumarán 2500 litros por cada BÙR de terreno, esto es, por cada 6.4 ha.

[239] El BÙR equivalía a poco más de 6,4 ha. En el artículo anterior, § 55, como la inundación se había producido durante la siega, la indemnización se evaluaba de acuerdo con la producción del campo vecino. Aquí el legislador fija la indemnización según la extensión del campo, a razón de algo más de 390 litros de grano por hectárea, sin entrar en la mayor o menor productividad de las tierras. Como se ha visto, los §§ 53-56 describen los delitos que concernían al uso de canales y problemas hidráulicos; sin embargo, ninguno de ello hace alusión al castigo que podría originarse por robar el agua para el riego. Creemos que en estos casos se recurriría a las normas consuetudinarias.

[240] Si bien el *Código de Hammurabi* dedica bastantes artículos al pastoreo y al ganado (a partir del § 241) aquí se recogen dos artículos relacionados con esta materia en razón a los posibles perjuicios que los rebaños podían causar a la agricultura. Se trata, por lo que dice el legislador en los §§ 57-58, de un pastor (*re'ûm*), propietario de su propio rebaño al que lleva a pastar personalmente.

[241] Al igual que hoy en día, después de la cosecha y hasta la germinación de la próxima, los rebaños tenían acceso a los campos de cultivo, si bien con el permiso del propietario. Este supuesto legal del § 57 habla de un pastor que no ha obtenido permiso del dueño de las tierras para que su ganado pastara en ellas. Hammurabi alude aquí al ganado menor (*ṣênum*) por oposición al mayor (*alpum*).

[242] En razón a este artículo el pastor debe pagar como indemnización más de 780 litros de grano por hectárea de campo cultivado, doble de lo contemplado en los §§ 44, 56 y 63.

[243] Se supone que la época del pastoreo en el campo ha finalizado y que los rebaños han subido de la campiña para ser estabulados ante la ciudad.

[244] A. Finet, siguiendo a G. Dossin, argumenta que en este artículo hay que entender que, tras el período de pastoreo autorizado, el ganado ha de abandonar las tierras de cultivo, donde ya el grano comenzaba a crecer y ser reunido en un cercado provisional levantado delante de la puerta prin-

cipal de la ciudad. Por su parte, C. Saporetti, siguiendo a E. Szlechter, entiende que se trata de los avisos que la ciudad ha dispuesto para indicar a los pastores el fin de la etapa autorizada para pastorear, dado que ya la siembra empieza a germinar.

Las líneas del Código, *ka-an-nu ga-ma-ar-tim* / *i-na* KÁ / GAL / *it-ta-aḫ-la-lu* (Anv. XV, 68-70), son muy discutidas por los especialistas (E. Szlechter, G. R. Driver, J. C. Miles, P. Cruveilhier, etc.). De hecho, tan sólo son claros dos términos, *gamartum*, «finalización», «totalidad», «acabado», y KÁ.GAL. = *abullum*, «puerta grande» de una ciudad. Los otros dos (prescindiendo de *ina* = en, dentro), *kannum* y *ḫalālum* presentan serios problemas de semántica: *kannum* puede significar desde «cinta», «trenza», «cuerda» hasta «banderola» y *ḫalālum*, desde «suspender», «exponer» a «ligar», «unir». Lógicamente, se pueden aceptar las dos traducciones: «las cuerdas (cintas o banderolas) de la finalización (del pastoreo) / en la Gran Puerta (de la ciudad) / han sido suspendidas (colgadas en señal)» o «las cuerdas (marcando los límites) de la totalidad (o reunión) (del redil) / ante la Gran Puerta (de la ciudad) / han sido unidas».

245 En la estela KÁ.GAL (Anv. XV, 69), en acadio *abullum*, «Gran puerta». Usualmente, en la Antigüedad era común reunir los rebaños durante determinados períodos de tiempo en las cercanías de las murallas de las ciudades, ante la puerta principal. Por citar un caso concreto: en Jerusalén existió una «Puerta de las ovejas» según relata Nehemías (Neh., 3, 1. 32; 12, 39), llamada así porque los rebaños se cobijaban durante la noche al amparo de las murallas de tal zona.

246 Se sobreentiende que el cereal está creciendo y que el pastor, sin autorización del campesino e incumpliendo las ordenanzas de la ciudad, da a comer los tallos de los campos a su rebaño.

247 El pastor a quien se le puede aplicar este supuesto deberá cuidar personalmente del campo con el cereal ya crecido hasta la época de la siega (en el artículo anterior era el propio agricultor quien se cuidaba del mismo) pudiendo o no continuar pastoreando su rebaño en el indicado campo, toda vez que la pena se fijaba en razón de la superficie del terreno sobre el que se había cometido la falta y no en la de su producción. La pena era tres veces superior a la del § 57, es decir, 1.170 litros de grano por hectárea. La misma pena gravaba al arrendatario que sustraía lo que le había sido confiado (Cf. § 255).

248 Con este artículo 59 se inicia la serie de artículos que se centran en los huertos y jardines, y que se interrumpe en el § 60, debido al raspado que sufrió la estela en el siglo XII a. de C. por parte de Shutruknakhkhunte, rey del Elam, quien se la había llevado como botín a Susa.

Por los textos paralelos o copias del Código, que han permitido en parte reconstruir la citada laguna textual, sabemos que el tema de la horticultura se prolongaba hasta el § 65. Los huertos tuvieron gran importancia en Ba-

bilonia por su producción de leguminosas (judías, almortas), hortalizas (ajos, cebollas, pepinos, lechugas, nabos) y frutas (higos, manzanas, granadas, moras, uvas).

[249] Mesopotamia por razón de su configuración climatológica y edafológica carecía prácticamente de arbolado. Si bien conocemos listas con nombres de árboles, algunos de ellos no han podido ser identificados botánicamente. Los árboles más comunes, aparte de la palmera (árbol capital de la zona, que llegó a ser empleado para 360 usos diferentes) y otros árboles frutales, lo fueron los álamos (*urbatu*) y el tamarisco (*binu*). La escasez de madera, que debía buscarse en lejanos países, motivaba que la ley protegiera el arbolado en general, castigándose muy severamente su tala. En una escala de valores comparativos el esclavo no valía más que un tercio de *mina* de plata (Cf. §§ 214, 252) mientras que la tala de un árbol se indemnizaba con media *mina*.

Notemos que el legislador no especifica en este artículo el tipo de árbol talado.

[250] Multa extremadamente elevada, que equivalía a 250 gramos de plata. No solamente se penalizaba la desaparición de un árbol, sino también se incluía en el castigo la acción que suponía tal tala, que era la de un robo, figura penal castigada muy duramente.

[251] En razón a lo que se dice en este artículo, podría tratarse de la plantación de un huerto de cualquier tipo de árboles frutales (manzanos, perales, higueras) o bien de algarrobos, alfóncigos, olivos, o no importa qué arbustos aromáticos.

[252] Este era el plazo de tiempo para poner en producción cualquier tipo de huerto de las especies citadas en la nota precedente. Era el tiempo necesario para plantar los retoños, regarlos, azadonar la tierra, etc. etc. No creemos que se aluda aquí a un huerto de palmas datileras en razón de que dicho árbol precisa unos diez años para producir fruto. Con toda seguridad se habla de este tipo de plantación en los §§ 64-65, pero no aquí ni en los tres artículos que siguen.

[253] Al quinto año, por lo que dice el artículo, los árboles frutales comenzaban a ser explotados, por lo que era llegado el momento legal de iniciar el reparto de beneficios entre el dueño de la tierra y el campesino cultivador. La cláusula final, especificando que el propietario del huerto escogería su parte en primer lugar, indica que el reparto tenía lugar *in situ*, antes de la recolección de los frutos, cuando estos todavía pendían de los árboles. El hortelano recibe aquí una remuneración más elevada que en el § 64.

[254] El hortelano debía poner en producción todo el huerto recibido y en caso de que una parte del mismo quedase yerma (*nidûtum*) por la razón que fuese (aunque se deduce que lo sería por negligencia) ésta iría a parar

al hortelano a la hora de hacer las dos partes, como en el § 60, al llegar el quinto año.

[255] La estela dice *šum-ma* AB.SIN (Anv. XVI, 37), es decir, «si un surco». *Abšinnum* designa, según A. Salonen, el surco. Nosotros traducimos el término como «barbecho», en razón a la idea del contexto, pues se trata en este supuesto, de un campo ya preparado para ser puesto en producción, esto es, un campo fértil.

[256] La renta, habida cuenta que no hubo producción en el huerto, deberá pagarse en grano, tomando como referencia la producción del huerto vecino. De ahí la expresión «medirá», es decir, la cantidad de cereal contenido o medido en cualquier medida de capacidad para áridos (QA, BAN, PI, GUR).

[257] En el caso de un terreno inculto, si el hortelano que lo había recibido no lo había puesto en producción, como castigo por su negligencia debería devolver dicho terreno en disposición de ser cultivado a su legítimo dueño. Además debía indemnizarle con algo más de 390 litros de grano por cada hectárea de superficie que tuviese el terreno, el erial recibido.

Si en el § 62 el hortelano debía indemnizar al propietario por cada uno de los años que había tenido el terreno dispuesto para ser plantado, en este caso únicamente pagará una indemnización en el cuarto año (Cf. con § 44). Siguiendo a G. R. Driver, J. C. Miles, E. Szlechter y A. Finet, creemos que debía pagar una única indemnización de 390 litros de grano por cada hectárea de superficie que tuviese el campo sin estar preparado para la plantación, esto es, inculto, toda vez que sólo al cabo de cuatro años era exigible que un campo produjera beneficios. Para otros autores (por ejemplo C. Saporetti) la indemnización debía abarcar cada uno de los años que el hortelano hubiese tenido el terreno.

[258] Evidentemente, se trata aquí de un huerto ya plantado de palmeras, pero que debían polinizarse artificialmente para una mejor producción de dátiles (Cf. los relieves sobre esta temática y la cita de Heródoto I, 193). La fertilización consistía simplemente en sobreponer las flores masculinas a las inflorescencias femeninas. Este artículo y los dos siguientes son supuestos sobre esta especie frutícola, mientras que los §§ 60-63 se ocupaban de otras especies que el legislador no consideró necesario detallar (Cf. con nuestra nota 251).

Para la palmera y su cultivo *vid.* B. Landsberger, *The date palm and its by-products according to the cuneiform sources*, Graz, 1967 (AfO, 17) y D. Cocquerillat, «Aperçus sur la phéniciculture en Babylonie à l'époque de la Ire. Dynastie de Babylone», JESHO, 10, 1967, pp. 161-223.

[259] Proporción de ganancias inversa a lo contemplado en el § 46. El hortelano no recibía la mitad como en el § 60, puesto que había tenido que trabajar muchísimo menos, al encontrarse el huerto ya plantado.

[260] Sanción que creemos justa. Se inicia aquí el raspado de la estela, que

motiva una laguna de más de una treintena de artículos. Los textos entre corchetes [] son una reconstrucción epigráfica aceptada por casi todos los expertos.

261 Los artículos A-V contienen los que figuraban grabados en las siete columnas raspadas por el elamita Shutruknakhkhunte y que nos han llegado por distintas copias. Esta notación alfabética ha sido establecida por G. R. Driver y J. C. Miles. Lógicamente, recogemos en nuestra edición los artículos completos o lo suficientemente inteligibles.

Este artículo, numerado como § 66 de la serie del Código, lo conocemos por otros textos, uno asirio y otro babilónico, publicados por B. Meissner y V. Scheil.

262 Aquí el *tamkārum*, «mercader», desempeñaba el papel de un banquero prestamista, como vimos en los §§ 32, 40 y 49-51.

263 El huerto ya está fecundado artificialmente y, por tanto, en vías de producción.

264 Todo este supuesto contempla la presencia de un palmeral datilero, cuya producción va a servir (o intenta que le sirva) a su propietario para reembolsar un préstamo de plata con interés.

La palma datilera produce frutos hasta un total de setenta años. La cantidad de dátiles recolectados, según sabemos por los textos, solía ser de unos 120 litros de dátiles por árbol.

265 Si el deudor no podía pagar el préstamo en plata que había recibido, la ley no autorizaba a su acreedor, en el supuesto de que el deudor tuviese un huerto de palmas datileras en producción, a tomar la producción de dátiles para resarcirse, aunque el propietario del huerto —y deudor al mismo tiempo— se lo hubiese ofrecido.

266 En tablillas de arcilla (*tuppu*) debían registrarse, como dijimos, las operaciones de préstamo y de compraventa, entre otras operaciones. Por lo aquí dicho, el mercader no podía aceptar, para recuperar su plata, la producción de dátiles, cosa lógica, por la serie de preocupaciones y riesgos que podían producirse durante la venta de los mismos. Era el deudor y propietario del palmeral, quien debía recoger la producción y del producto de su venta reembolsar al mercader la deuda contraída. La plata excedente de la cuantía de la deuda, si la hubiera tras la venta, quedaba en poder del dueño del huerto, como es natural.

267 La arquitectura fue un claro exponente de la diferenciación social que hubo en Mesopotamia. Aparte de una arquitectura mayor reflejada en palacios, templos y obras públicas, hubo otra de menor importancia, de acorde con la posición económica de las gentes. La vivienda usual, de planta baja, consistía en unas pocas habitaciones en torno a un patio rectangular; estaba hecha con adobes secos al sol o bien con ladrillos cocidos, siendo su techumbre plana, a base de hojas de palma, cañas, paja o barro, sostenida con vigas de madera. Viviendas de mayor calidad fueron las de varios pisos,

por lo común dos, con dependencias distribuídas también en torno a un patio interior. Estaban construidas con ladrillos y otros elementos de madera. Las casas mesopotámicas carecieron de ventanas (por motivos climatológicos y de seguridad) y contaron con una única entrada de acceso. Luz y aireación se recibían por unas aberturas corridas situadas en la parte superior de las paredes.

[268] El resto del artículo no ha sido posible reconstruirlo.

[269] Consideramos que estas palabras formarían la parte final de este artículo, que anotamos como B'(70).

[270] Este artículo contempla la compraventa de casas, pero prohíbe la venta de aquellas que han sido concedidas a título de feudo.

[271] La cercanía de la casa que se desea adquirir, vecina a la propia, es la razón que motiva la compra y no la condición que causa la ruptura de la venta. Esta ruptura venía dada por la prohibición de vender bienes concedidos por el Estado a sus funcionarios. La prohibición aquí legislada es idéntica a la de los §§ 36-37 y la autorización de la cláusula final corresponde a la del § 39.

[272] No se especifica el tipo de propietario (persona que tenía en feudo la casa). Tal vez se indicase en las leyes anteriores de la estela que fueron borradas por el rey elamita Shutruknakhkhunte.

[273] Cf. con los §§ 36-39.

[274] El derecho de propiedad está defendido en el Código. El que ha construido en la propiedad ajena (se habla de la de un vecino) sin permiso, perderá lo edificado, que pasará a ser propiedad del dueño del terreno en que se hubiese construido la casa.

[275] Según los contratos de la época este era el plazo ordinario de los alquileres de esta naturaleza.

[276] La ley defiende claramente aquí al débil frente al económicamente fuerte, que intenta abusar sin justificación alguna. No obstante, el legislador no actúa con equidad, pues al arrendatario se le originan perjuicios. Sin embargo, se demuestra el hondo sentido del derecho de propiedad, pues la ley autoriza al dueño de la casa a desalojar al inquilino.

[277] Se ignora a qué artículos podrían corresponder los numerados aquí F, G, H, J y K. Para el término «siclo», una medida de peso, *vid.* la nota 285.

[278] Se tiene en cuenta la equidad. Si una casa se derrumbaba el dueño estaba obligado a repararla a sus expensas; además debía indemnizar los daños ocasionados al arrendatario.

[279] Por el contexto de lo dicho en el artículo, este es el sentido de lo que la estela recogía al comienzo de este parágrafo.

[280] Es decir, el posible perjudicado, mediante advertencias o testimonios, invitaba a su vecino a tomar las precauciones necesarias para evitar los males denunciados.

[281] Lectura tomada de G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, II, cit., p. 39.

[282] *Ibidem*. El texto de los §§ K-V (con la excepción del § S) han sido también conocidos por una larga, aunque incompleta, tablilla babilónica, escrita tal vez no mucho tiempo después de la promulgación del Código, localizada en Nippur.

[283] El QA (en sumerio SILÀ) era una medida de capacidad para áridos equivalente a unos 0,84 litros.

[284] Esto es, por cada 250 litros de grano prestados, el mercader recibía como interés unos 84 litros. Ello viene a significar una tasa de 1/3.

[285] El siclo (*šiqlum* en acadio y GIN en sumerio) era una medida de peso que equivalía 8,30 gramos.

[286] El ŠE (en acadio *uṭṭatum*), «grano», era también una medida de peso que equivalía a 1/20 de gramo. Por cada 8,30 gr. de plata prestada, el mercader recibía como interés 1,68 gr. de plata, lo que significa algo más de 1/6.

[287] De este artículo se deduce que la tasa de interés de 1/3 para el grano y de algo más de 1/6 para la plata era la cota máxima autorizada por la ley. Estas tasas no debían parecer excesivas a las gentes del país, primero porque el suelo mesopotámico era particularmente fértil y segundo porque la plata, metal de importación (y todavía escaso) debía fácilmente encontrar una inversión remuneradora (E. Cuq). *Vid*. J. Bottéro, «Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne», JESHO, 4, 2, 1961, pp. 113-164.

[288] Esta ley como la del § 96 tiende a dar facilidades al deudor. Se trata, evidentemente, de un préstamo de plata y a fin de que el prestamista tampoco salga perjudicado (pues debía cobrar en metálico y no en especie), recibirá el pago de sus intereses en grano, según el precio fijado por el decreto real, esto es, la tarifa reglamentada. E. Szlechter supone que recibiría como interés el acreedor el montante de 1/3, que era lo estipulado para el grano y no algo más de 1/6 que era lo fijado para la plata.

[289] Para G. R. Driver, J. C. Miles, A. Finet, y otros autores este artículo es continuación del anterior, por lo que dichos especialistas lo incluyen dentro de la anotación alfabética «M». Sin embargo, nosotros consideramos que se trata del colofón de los supuestos anteriores, separado de ellos por la conjunción *šumma*, «si». De ahí que lo anotemos como «M'».

[290] El aumento indebido del interés aplicado tanto a los cereales como a la plata se castigaba con la pérdida del capital prestado y, lógicamente, del interés correspondiente.

[291] El mal estado de la tablilla que copiaba diferentes artículos del Código sólo permite suponer que se trata de un prestamista que habiendo cobrado el interés de su préstamo pretende no haberlo recibido. La desaparición de las últimas líneas no permite conocer la pena que se le imponía.

[292] Este debería ser el tenor del texto no conservado.

[293] En este artículo se castigan dos medios fraudulentos de mejorar el interés de un capital. El primero sería no deducir las sumas parciales que el mercader va recibiendo del deudor y que tendrían que reflejarse en una nueva tablilla, y el segundo consistiría en sumar los intereses al capital en la primera tablilla contractual y percibir a partir de esa cantidad intereses a costa de los intereses añadidos al capital. La sanción para estas dos faltas es idéntica: la devolución de la cantidad, pero doblada en cuantía, de grano o plata (extremo éste que no figura en el texto), recibida indebidamente.

[294] En la estela, KÙ.BABAR *i-na ab-ni-im ma-ti-tim* (P, 16), esto es, «plata según una piedra (que) está en menor (peso)». Se está aludiendo al falseamiento de una medida de peso.

Los pesos babilónicos, que respondían a diferentes unidades (*uttatum* = 0,05 gr; *šiqlum* = 8,30 gr; *manûm* («mina») = 500 gr; *biltum* = 30 kg) solían estar elaborados en piedras de diferentes clases (esteatita, cuarcita, hematita) o en bronce y cobre, que adoptaban formas geométricas o zoomorfas.

[295] Se alude aquí al BÁN (en acadio *sûtum*), una medida de capacidad para áridos, equivalente a diez SILÀ (en acadio *qûm*), o sea, alrededor de 8,4 litros. También se está falseando la medida en la operación de préstamo de cereales.

[296] El mal estado del texto obliga a reconstruir el tipo de peso y medida de capacidad. Estaríamos ante el peso grande (o piedra mayor: —literalmente— *[i]-na ab-ni-im [ra-bi-tim]*) y ante la medida BÁN de mayor capacidad; posiblemente hay que leer en la estela: [*i-na* GIŠ BÁN *rabi-tim*]. Esto es, con los mismos nombres se designan medidas que podían no coincidir en su capacidad o peso por estar falseados o por amoldarse a patrones distintos. En la ciudad de Mari, por ejemplo, se conocía un gran SILÀ y un simple SILÀ. Con el peso ocurría otro tanto, toda vez que sus patrones estaban confeccionados usualmente con piedras, como se ha dicho, y podían, por tanto, no coincidir en el peso. Sobre esta circunstancia de medida de peso grande Cf. con el § 108. Para evitar estos problemas, E. Cuq señala que algunos contratos estipulaban en sus cláusulas el empleo de una medida o peso oficial, como los conservados en templos o palacios.

[297] Idéntico castigo al previsto por el delito del § 90.

[298] Para V. Scheil, P. Cruveilhier y otros autores este artículo, que presenta muchas lagunas textuales, debería traducirse: «Si un mercader presta grano o plata con interés y si es el día en que el control no funciona perderá cuanto hubiere prestado». La idea es la misma que la vertida en nuestra traducción, para la cual hemos tenido en cuenta la redacción del § 7. Todo préstamo o transferencia necesitaba, como dijimos, la presencia de testigos, la de un funcionario así como un documento escrito.

[299] Al igual que en el § 89 este artículo tiende a favorecer al deudor si

bien en mayor medida aún que en el aludido § 89. Para el § 96, que nos ocupa, cualquier bien puede servir para cancelar una deuda, medida tendente quizá a evitar que el deudor y su familia pudieran caer en la esclavitud a causa de insolvencia económica. Así se justificaría lo dicho en el prólogo del Código por el propio Hammurabi.

[300] A pesar de haber recibido grano o plata, el deudor podrá devolver el importe de su deuda con cualquier cosa que tuviera. Sabemos por otros textos que los bienes usuales de préstamo, además de los cereales y de la plata, solían ser el aceite, la lana, el sésamo, los dátiles y los adobes. El deudor podía, pues, entregar estos bienes o incluso otros que tuviera a mano para cancelar su deuda.

[301] Según E. Cuq el *Código de Hammurabi* contenía unos tres artículos sobre contratos de sociedad (*ana tappûtim*). Al comienzo de la tercera columna hay una laguna de 22 líneas que debían contener los §§ 97 y 98. El primero falta, excepto unas poquísimas palabras; del segundo nada más resta que la sanción: la pena de muerte. El tercero —§ U (99) de nuestra edición— está intacto: trata del reparto de sociedades de capitales (RA, XIII, p. 156). El texto de los §§ R-S está confirmado por unos fragmentos duplicados de unas tablillas neoasirias localizadas en la biblioteca de Assurbanipal.

[302] Cf. G. R. Driver y J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, cit. II, p. 43.

[303] Lo usual era que las sociedades de capitalistas (en sumerio *a-na* TAB-BA, y en acadio *ana tappûtim*) se constituyesen entre dos personas, si bien se conocen otras formadas por tres individuos. Podían participar o no con la misma suma dentro de la sociedad, lo que se acordaba en las cláusulas del contrato ducumento de fundación de la sociedad. No solían ser sociedades de una serie de años, sino que eran *societas unius rei*, esto es, sociedad para un concreto viaje comercial (*ḫarrânum* o *gerrum*), disolviéndose la misma al término del viaje.

[304] El mecanismo del reparto de ganancias o pérdidas era simple. En el templo, delante de la estatua de la divinidad, se ajustaban las cuentas, luego tras el reparto juraban por el dios y por el rey no entablar pleito el uno contra el otro de lo acordado en el templo.

[305] El *tamkârum*, figura que ya conocemos, encierra las siguientes acepciones profesionales: mercader, banquero, negociante y prestamista. En este artículo se trata de un rico negociante que confía plata a un viajante (empleado suyo o no) para la compraventa de productos en distintos lugares y retirar los beneficios consiguientes.

[306] En la estela (Frag. línea 8) SAMAN.LA (en acadio *šamallûm*) designa al «traficante», al «dependiente de comercio». El *šamallûm* trabajaba por cuenta del *tamkârum*, siendo responsable de las empresas comerciales que éste le encargaba.

[307] Aquí finaliza la laguna de la estela del *Código de Hammurabi*, mo-

tivada por el raspado efectuado en el siglo XII a. de C. por el rey elamita Shutruknakhkhunte. Los textos de las tablillas de Nippur (hoy en Pennsylvania) y que han sido utilizados para la restitución de lo raspado en la estela, contienen también los §§ 100 y 101.

308 Literalmente, *si-ba-at* KÙ.BABBAR / *ma-la il-qú-ú* / *i-sa-ad-dar ma* (Rev. I, 1-3), «el interés de la plata / cuanto ha tomado / anotará».

309 Esto es, tras deducir los gastos de viaje y su comisión, sin que en el texto se indique a cuánto asciende, el traficante devolverá el capital inicial y las ganancias correspondientes a su mercader. Se deduce del contexto que había de pagarlos en metálico y no en especie.

310 La ley penaliza al traficante (*šamallûm*) que, por negligencia o incapacidad, no obtenía ganancias a partir del dinero que se le confiaba para operaciones comerciales. Cf. con la parábola de los talentos (Mat., 25, 14-30).

311 En la estela *ta-ad-mi-iq-tim* (Rev. I, 17), es decir, «a título gracioso», «como un favor». Ello equivalía a un préstamo gratuito, que no comportaba de suyo interés, pero sí lógicamente la devolución del capital recibido.

312 Literalmente en el Código *qá-qá-ad* GÙ.BABBAR (Rev. I, 22), «la cabeza de la plata», esto es, el capital prestado.

313 El desvalijador no es llamado *šarraqum*, «ladrón», sino *nakrum* (Rev. I, 26), «enemigo». Lógicamente, dentro de este término debemos incluir a los ladrones, bandidos, salteadores de caminos y aun a los enemigos personales del *tamkārum* o *šamallûm*.

314 En este caso al ser víctima el traficante (*šamallum*) de un daño sin culpabilidad por su parte, no tenía la obligación de devolver el capital que había recibido. Mediante su juramento «por la vida del dios» (*ni-iš i-lim*) daba a entender que se había tratado de un caso de fuerza mayor, ante el que no pudo reaccionar. Dios era testigo de ello.

315 Esto es, la plata que ha ido acumulando en el transcurso de las operaciones de venta de los productos que le habían sido entregados para comerciar.

316 Tras finalizar la misión comercial, el traficante (*šamallûm*), una vez hecho el balance, remitía el dinero (la plata) a su mercader (*tamkārum*) debiendo exigirle la constancia de un documento escrito como prueba de la operación realizada. Caso de no exigir la tablilla justificativa, como era preceptivo (que es lo que contempla el § 105) el traficante no podría acreditar, en caso de pleito, la suma que hubiese entregado a su mercader. Si bien no se señala en este artículo comisión para el traficante debemos suponer que se le entregaba una parte de los beneficios por el trabajo realizado.

317 El artículo muestra la importancia que se daba al recibo entregado por el *tamkārum*. Si por negligencia o falta de atención el *šamallûm* no recogía dicho recibo, la entrega del dinero se consideraba como no realizada. Debería entregar otra vez capital y ganancias de las ventas y recibir el

correspondiente recibo. De todos modos la aplicación de esta ley sólo tendría efecto en el caso de duda o mala fe por parte del *tamkārum*.

[318] Aquí se cuestiona una suma de dinero (plata) tomada por un traficante o *šamallūm* que luego niega haberla recibido. La ley alude a dos pruebas que el *tamkārum* deberá realizar para probar la entrega de la plata: una, el juramento delante de la divinidad, esto es, en el templo y en presencia de sacerdotes o jueces religiosos; y otra, el testimonio de los testigos ante quienes se efectuó la entrega. Este artículo prueba que la entrega de dinero por parte de un *tamkārum* a un *šamallūm* se debía realizar delante de testigos. Cf. con el § 100 aunque allí se silencia esta formalidad.

[319] Ante las pruebas aportadas por el *tamkārum*, el *šamallūm* deberá devolver triplicada la suma que había negado haber recibido.

[320] Parece ser que se tratan de bienes similares a los del § 104, si bien no se excluye la plata, y que devuelve por no haber encontrado comprador o nuevas mercancías en que invertir lo recibido.

[321] Las pruebas exigidas en este caso son las mismas que las del artículo anterior; pero la mala fe del *tamkārum* quedaba castigada el doble que la de su *šamallūm*. Es evidente la protección en este caso de la parte más débil, llevando así a la práctica lo dicho por Hammurabi en su estela de leyes (Cf. Anv. I, 37-39 y Rev. XXIV, 59-78).

[322] En la estela aparece SAL-KURUN(NA) (Rev. II, 15), en lectura de G. R. Driver y J. C. Miles, y que podemos traducir como «tabernera», «cabaretera», «copera», «vendedora de vino». El ideograma SAL indica una mujer y KURUNNA (leído también KAŠ TIN.NA por otros autores) alude al acadio *kurunnum*, una clase de vino (de dátiles o de uva). Las taberneras, cerveceras o cabareteras de la antigua Mesopotamia eran mujeres encargadas no sólo de la venta de bebidas alcohólicas, sino también de la preparación de las mismas. Si bien su reputación no fue, en general, muy buena, ello no fue obstáculo para que algunas de ellas alcanzaran los más altos cargos, como ocurrió, por ejemplo, con Ku-Baba (*ca.* 2 350 a. de C.) calificada como «tabernera» en la *Lista real sumeria*, y que fundó la III Dinastía de Kish. También podemos recoger a la cabaretera o cervecera Siduri, que aparece en el *Poema de Gilgamesh* (X, col. 1, 1 y 2, 12-14). SAL KURUN(NA) equivale en acadio a *sābītum*, «mujer cabaretera». Hay referencias de este tipo de mujeres en el *Código de Eshnunna*, y en textos de Mari y de Nuzi.

[323] El Código sólo alude a la bebida KAŠ (Rev. II, 16), esto es, a la bebida *šikarum*. Con este término se designaba especialmente el «licor» (A. Deimel), el «vino de dátiles» (A. Ungnad) y la «cerveza» (G. R. Driver, J. C. Miles). Como se ha dicho en otro lugar, en Mesopotamia el cultivo de los palmerales datileros fue especialmente importante: de los dátiles se obtenía, entre otros productos, también un vino. Asimismo, la riqueza cerealística (trigo, cebada) posibilitaba la producción de cerveza. La uva, aunque en pequeña explotación, también proporcionó otra fuente para la fabricación de vino

En nuestra edición traducimos el término KAŠ por la palabra genérica «bebida», pues creemos que la ley sería extensiva a todo tipo de bebidas fermentadas.

[324] De hecho se ignora qué era exactamente el «peso grande», *i-na* ZÁ *ra-bi-tim* (Rev. II, 18). ZÁ, en acadio *abnum* «piedra», designa aquí indudablemente una unidad de peso. Cf. § P (94).

[325] Esto es, «si la tabernera no sirve la cantidad de bebida que ella ha determinado, en el caso de haber aceptado que se le pagase en cereal». C. Saporetti, traduce esta línea «o si el 'valor corriente' de la cebada ha disminuido». La idea es la misma; la tabernera al disminuir el valor del cereal por su cuenta, lógicamente, ha de entregar menor cantidad de bebida. En cualquier caso, se trata de una acción de improbidad.

[326] En este artículo nos encontramos ante dos faltas que puede cometer una tabernera y que encerraban el castigo: a) negarse a recibir como pago por una bebida una cantidad de cereales y exigir, en cambio, plata a un alto precio, y b) vender una bebida, sirviendo una cantidad inferior en relación con el valor del cereal, si es que lo aceptaba como pago. El contenido de esta ley nos deja adivinar que en Babilonia existieron excedentes de cereales y que muchos comerciantes se negaban a recibir como moneda tal producto.

Este artículo debe Cf. con los §§ 129 y 155. Todo condenado al ahogamiento debía ser ligado previamente, circunstancia que se omite en el artículo que comentamos. Creemos que la pena es excesiva, si bien la pena de muerte se contempla en los §§ 109-110. Algunos autores, interpretando al pie de la letra lo dicho en el Código, piensan que el castigo infringido a la tabernera consistiría simplemente en una inmersión en el agua, esto es, un escarmiento o una denigración personal.

[327] Las tabernas de Babilonia, y en general de toda Mesopotamia, no eran solamente un establecimiento público en donde se expendían bebidas. Eran también pequeñas tiendas en las que se vendían otros productos al por menor y, en muchos casos, lupanares.

[328] En la estela *sà-ar-ru-tum* (Rev. II, 27), esto es, «conspiradores», «rebeldes», «sediciosos», «amotinados». Las tabernas, lugares por lo común de mala nota, eran elegidas (según el texto del Código) para tramar complots debido a la variopinta clientela que las frecuentaba y a la posibilidad de pasar desapercibidos en las mismas. Hay que ver en estos sediciosos motivaciones políticas.

[329] Lógicamente, si la tabernera, por razón de sus fuerzas físicas, no podía apresar personalmente a los conspiradores y conducirlos ante la autoridad (palacio), podía encargar tales acciones a su personal, a sus clientes o a la autoridad competente. Un caso parecido, de congregación de forajidos es el que tuvo lugar en casa de Rahab, en Jericó (Cf. Jos., 2, 1-21).

[330] Sacerdotisa *naditum* (ideograma SAL ME (Rev. II, 36). Sobre este

nombre recuérdese lo dicho en nuestra nota 195, a propósito del § 40. El ideograma compuesto SAL ME denotaba posiblemente «la mujer del santuario». SAL, en acadio *sinništum*, equivale a «mujer» y ME, *parṣu* en acadio, significa «santuario», «rito», «norma», etc. SAL ME es leído, a veces, como LUKUR y explicado como *naditum šugitun*. De hecho, esta es la primera vez que el Código menciona a las sacerdotisas, si bien luego se hablará extensamente de ellas en el § 127 y la serie de §§ 178-184. En el estado actual de nuestros conocimientos se sabe que el personal sagrado de los templos mesopotámicos tardó en quedar regulado, si bien ya para inicios del segundo milenio a. de C. contó con un organigrama más o menos evolucionado. En tales templos, junto a los sacerdotes también existían sacerdotisas, determinadas clases de las cuales solían vivir en sus proximidades o en claustros (*gagûm*) al efecto. Se conoce un extenso vocabulario que recoge las diversas categorías de mujeres consagradas al templo, denominadas génericamente «esposas de la divinidad», así como las funciones que en él desarrollaban, aunque la investigación no se ha puesto de acuerdo en este extremo. En cabeza se hallaba la *entum* (en sumerio NIN DINGIR) o gran sacerdotisa, destinada al rito hierogámico fundamentalmente. Por debajo se hallaban la *naditum* (en sumerio LUKUR) y la ZIKRUM (término sumerio sin equivalencia en acadio), todas ellas reclutadas entre las clases sociales más prestigiosas. A deducir de lo dicho en el Código, estas tres categorías podían contraer matrimonio, si bien les estaba prohibido tener descendencia. Les seguían, y ya en calidad muy definida de cortesanas sagradas, otra serie de sacerdotisas de menor rango (*qadištum*, *zermašitum*, *ištaritum*, etc).

Es todavía poco lo que se sabe de las sacerdotisas *naditum*, dedicadas a la prostitución sagrada y a asuntos económicos en el marco de los templos. Sobre las mismas, *vid.* R. Harris, «The naditu Laws of the Code of Hammurapi in Praxis», *Orientalia*, 30, 1961, 163-169; *Idem*, *Ancient Sippar*, Estambul, 1975; E. C. Stone, «The Social Role of the naditu women in Old Babylonian Nippur», JESHO, 25, 1982, 50-70.

[351] La sacerdotisa *entum* era de superior rango que la *naditum*, según hemos dicho en nota anterior. Su ideograma NIN DINGIR, esto es, «esposa del dios», «dama del dios», determina ya su categoría (caso, por ejemplo de la *entum* de Sin). Algunos autores leen *ugbabtum* en vez de *entum*.

El comienzo de este artículo, *šum-ma* LUKUR NIN DINGIR (Rev. II, 36) es leído de diferentes maneras por los especialistas. Al no existir conjunción copulativa o disyuntiva entre los ideogramas, se podría pensar en una sola sacerdotisa, la *naditum* (LUKUR), que además sería *entum* (NIN DINGIR) o sacerdotisa principal. Por el contexto hay que deducir que se trata de dos sacerdotisas distintas, por un lado la *naditum* y por otro la *entum* (*Vid.* opiniones de A. Ungnad, V. Scheil, P. Cruveilhier, G. R. Driver y J. C. Miles, A. Finet, E. Szelechter y C. Saporetti, entre otros).

[352] En la estela tal palabra se transcribe con el ideograma sumerio GA-

GE$_4$.A. (Rev. II, 37), en acadio *gagûm*. El claustro era el lugar donde residían normalmente las sacerdotisas. Entre otros *gagu* conocemos perfectamente el claustro de las sacerdotisas de Shamash, en Sippar (excavado en 1902 por V. Scheil). Estaba situado cerca del templo y separado de la ciudad por una muralla y una gran puerta, ocupando una superficie de 104 ha. Aquí las sacerdotisas tenían unas pequeñas viviendas individuales, que podían vender o legar entre ellas. Tal *gagûm* fue aislado de la ciudad por Hammurabi en el 4.º año de su reinado, según sabemos. El no habitar las sacerdotisas en el claustro, esto es, en la zona de sus viviendas, no era motivo de sanción, pues la moderna crítica no admite que todas las sacerdotisas tuvieran que residir forzosamente en el claustro. Podían salir al exterior cuantas veces quisieran, pero tenían prohibido entrar en las tabernas e incluso tocar sus puertas.

[333] Esta frase, É-KURUN(NA) *ip-te-te* (Rev. II, 39) ha sido interpretada de diversas maneras. Desde la literal, «abrir (la puerta de) una taberna» por cuya acción, y según este artículo, ya era culpable de muerte una sacerdotisa *naditum* o *entum*, hasta las más complejas de «abrir (como establecimiento) una taberna (para regentarla)» o «dirigir (ejercer una actividad en) una taberna». El mejor sentido es quizá el fijado por W. Eilers, que interpreta que la ley castigaba a la sacerdotisa *naditum* o *entum* que abriese la puerta de una taberna o entrase en la misma. Al ser estas tabernas, en su mayoría, lupanares más o menos declarados, el legislador castigaba la acción de las sacerdotisas, toda vez que su lugar de actuación eran los templos o los recintos sagrados y no las tabernas, a donde podrían ir, tal vez, a beber; pero que secundariamente usarían el local como lupanar (H. Winckler). La ley venía a ser un medio de controlar la prostitución sagrada.

[334] Consideramos que la sacerdotisa *naditum* o *entum* entra en la taberna para beber. También era castigada esta acción.

[335] El texto recoge literalmente *a-wi-il-tam šu-a-ti* (Rev. II, 43), «esta hombruna».

[336] La pena es tan dura teniendo en cuenta que el legislador vela por el control de la prostitución sagrada, autorizada únicamente en los templos. Algunos autores argumentan que lo pretendido con esta ley era vigilar la moralidad de las sacerdotisas (no podrían ejercer sus funciones en tabernas o lupanares) al estar controladas desde el templo. El castigo por el fuego sólo vuelve a encontrarse otra vez en el Código (Cf. § 157): por el incesto de un hijo con su madre. En Israel se castigaba con tal pena el incesto (Lev., 20, 14) y la prostitución de la hija de un sacerdote (Lev., 21, 9).

[337] En la estela KAŠ. Ú.SA.KA.NI (Rev. II, 46). Hay un error en NI que debe ser escrito DU, según A. Deimel. Estos ideogramas han sido transcritos como *pīḫum*, «cántara de bebida»; después designaría una variedad específica de cerveza.

En el supuesto de este artículo no se indica la cantidad exacta de bebida

que contenía el recipiente (cántara *piḫum*) y que hubo de tenerla estipulada (un texto de Mari menciona un *piḫum* de 20 QA (o SILÀ en sumerio) de contenido, es decir, de unos de 16.80 litros).

338 Se estipula el pago en cereales, no en plata, para favorecer así el uso de grano como instrumento de pago sobre todo en el momento de las cosechas. Cf. con los §§ 51, 66, 90 y 96. Aquí se alude al pago de 42 litros de grano.

339 En la estela *i-na ḫar-ra-nim / wa-ši-ib-ma* (Rev. II, 51-52), «durante un viaje / reside y». Nosotros hemos aceptado la traducción de V. Scheil; pero la idea del texto es la de un señor que, dedicado a un viaje de negocios, «se queda a vivir» cierto tiempo en el lugar donde realiza sus asuntos. El verbo *(w)ašābu* significa «hallarse», «habitar», «permanecer», «estar sentado».

340 El supuesto legal trata de un hombre dedicado a negocios y que, donde ha fijado su residencia, ha depositado determinados bienes (oro, plata, piedras preciosas, bienes muebles, etc.) en manos de un transportista, tal vez especializado en el transporte y custodia de objetos de alto valor, para que los lleve a un punto determinado, en donde posiblemente su propietario los vendería. También podría pensarse en que al transportista le encargan llevar tales bienes a una tercera persona residente en un lugar determinado.

341 En la acusación se probará contra el transportista la infidelidad cometida, esto es, el robo, pues se supone que los objetos de alto valor le habrían sido confiados delante de testigos y mediante la entrega de un documento sellado. Cf. los §§ 7, 9-13, 104, 105, 122 y 123.

342 La pena de este caso es casi el doble que la contemplada para el *šamallûm* que argumentaba no haber recibido plata de un *tamkārum* (Cf. § 106 y también los §§ 120 y 124).

343 El acreedor no podía, en ningún caso, tomar por sí mismo bienes del deudor, ni siquiera cereales, a pesar de que éstos fueran el bien objeto de la deuda.

344 En la estela *ni-pu-sú* (Rev. III, 21). El término *niputum* equivale a «prenda», esto es, a un ser vivo en general, hombre o animal, utilizado para garantizar el pago de una deuda a su legítimo dueño. En el § 116 se trata de personas, en el § 241 de un buey.

345 Esto es, algo más de 166 gramos de plata. A. Finet (*Le Code de Hammurapi*, 2.ª ed. cit. p. 77) señala que podría tratarse de un supuesto bajo tres aspectos: de una persona o animal que sirviendo de garantía trabaja en casa de otro sin que exista una deuda a reembolsar; que haya sido ya reembolsada esta deuda y el prestamista o acreedor ha retenido indebidamente la «garantía» dada; o bien que la deuda todavía no está en período de vencimiento, pero que las dos partes han convenido en hacer trabajar a la «garantía». C. Saporetti (*Le leggi della Mesopotamia*, cit. p. 65) considera que la prenda se trata de una persona; esto es, si una persona no es

acreedor y se apropia de otra persona a título de prenda, por cada persona así tomada deberá pagar un tercio de *mina* de plata.

346 En la estela *i-na si-ma-ti-ša* (Rev. III. 33), «según su destino». No se especifica si se trata de una persona o de un animal la cosa viva embargada en este supuesto. Podría tratarse de una persona, si se sigue la opinión de C. Saporetti.

347 En la estela *šum-ma* DUMU *a-wi-lim* (Rev. III. 46), «si (era) el hijo de un señor». Es decir, la prenda que ha muerto era el hijo de un *awilum* endeudado.

348 Al hijo del mercader, lógicamente. Estamos ante la primera aplicación, *strictu sensu*, de la Ley del Talión. *Vid.* nuestra nota 553.

349 Desde nuestra perspectiva el castigo aquí contemplado no se basa en la equidad. Si tenemos en cuenta la estratificación social y el hecho de que los esclavos eran considerados meros objetos, la pena es correcta según los presupuestos jurídicos babilónicos. Si la prenda muerta era el hijo de un señor, debía ser condenado a muerte el hijo del mercader en cuyas manos murió el hijo del *awīlum*. Caso de que la prenda fuese un esclavo, una compensación económica (unos 166 gramos de plata) era suficiente. Asimismo, el mercader culpable perdía cuanto hubiese prestado.

350 El artículo se inicia con la expresión *šum-ma a-wi-lam / e-ḫi-il-tum / is-ba-at-ma* (Rev. III, 54-56), «si a un señor / una obligación / (lo) ha cogido y». No se descarta que la deuda esté, por lo que dice el contexto, en trance de vencimiento. Esta traducción es la usualmente aceptada; pero E. Szlechter (RIDA, I, 1952, pp. 125-195) ha introducido nuevos matices y ha aportado una traducción distinta (*Vid.* del mismo autor *Codex Hammurapi*, cit. p. 109). Tal especialista considera que *e-ḫi-il-tum*, «obligación», «deuda», significa más exactamente «reconocimiento de una deuda» y aun mejor «reconocimiento de crédito» (*u'iltum*), con lo cual el sujeto oracional *e-ḫi-il-tum* vendría a designar al acreedor (el titular de un reconocimiento de crédito). Para dicho autor el artículo debería comenzar, por consiguiente, así: «Si (el titular de) un (reconocimiento del) crédito ha cogido (apremiado) a un hombre.»

351 En la estela, *a-na* KÙ.BABBAR *id-di-in* (Rev. III. 58) «por la plata ha dado». Se está aludiendo a la venta de los familiares del deudor.

352 Las traducciones más aceptadas de este artículo se basan en la doctrina comúnmente admitida de que el derecho babilónico reconocía al deudor la facultad de vender o entregar en prenda a su esposa e hijos a fin de zanjar su deuda (B. Meissner, A. van Praag, P. Koschaker, I. Mendelsohn, J. Klíma, E. I. Gordon, etc.).

353 Literalmente *a-na ki-iš-ša-a-tim* (Rev. III. 59), «a sujeción». De todos modos, el término *kiššatum* es un tanto impreciso, si bien designa a una persona en estado de rehén o prenda o, como quieren G. R. Driver

y J. C. Miles, a una persona sometida a trabajos forzados, a servidumbre (*The Babylonian Laws*, II, cit. p. 47).

Se contempla en este artículo el caso de una persona que apremiada por una deuda debe vender a los miembros de su familia o bien entregarlos en servidumbre, a fin de que con la plata cobrada o con el fruto del trabajo de sus familiares pueda saldarla.

Otro aspecto a considerar es la forma verbal ***it-ta-an-di-n*** (Rev. III. 60), que si se hace pretérito Gtn de ***nadanu*** significa «ha dado», «ha entregado», con lo cual resulta que es el deudor quien entrega a su esposa e hijos en sujeción para realizar trabajos. Sin embargo, si la hacemos perfecto N del mismo verbo, entonces tendríamos «ha sido dado», «ha sido entregado», entendiéndose en este caso que el deudor se entregaría a sí mismo a sujeción (***kiššātum***). Esta posición es la seguida por A. Finet. *Le Code de Hammurapi*, cit. 2.ª ed. pp. 78-79.

354 La retención de las personas entregadas ***ana kiššātim***, «en sujeción» por razón de deudas (personas, pues, en régimen de «esclavitud en fianza»), sólo podía abarcar un período de tres años.

355 Quizá Hammurabi ha previsto que la esposa y los hijos del deudor no podían ser castigados a trabajos duros. Por ello dice que «trabajarán en la casa de su comprador o del que los tiene a servicio», esto es, los deberían emplear en trabajos domésticos (***bitam epešu*** = «cuidar de la casa»).

356 Según este artículo estamos ante el caso de un *awīlum* extremadamente pobre o que tendría una deuda muy considerable, pues ha tenido que o bien vender (dar por plata) a todos los miembros de su familia (esposa, hijo e hija) o a algunos de ellos (la frase no queda muy clara) o entregarlos a servicio en casa de algún señor. Creemos que según el montante de la deuda variaría el número de personas que debían entregarse por plata (venta) o ser entregadas a un señor para que trabajasen a su servicio (Cf. § 151).

Por la importancia de este artículo en cuanto a su traducción, recogemos las versiones dadas por E. Szlechter y A. Finet. Para el primero el contenido de este artículo 117 debería ser: «Si el acreedor ha embargado a un ciudadano y (después de haber actuado contra él) ha vendido a su esposa, su hijo o su hija o los ha entregado en subarriendo, durante tres años cuidarán de la casa de su comprador o de su prendista; al cuarto año su libertad les será acordada». Para A. Finet resultaría así: «Si un hombre ha sido apremiado por una obligación y (si) ha debido vender a su esposa, su hijo o su hija, o bien (si) él (él mismo) ha sido entregado en sujeción, durante tres años trabajarán en la casa de su comprador o de su esclavista; su liberación tendrá lugar en el cuarto año».

Para E. Szlechter, según su versión, la venta por plata o la entrega en sujeción (para realizar trabajos) las realiza el acreedor y no el deudor. Para A. Finet es el deudor quien se ve obligado a vender a su esposa e hijos o

bien entregarse personalmente a un señor para trabajar en régimen de sujeción.

[357] La ley, de todos modos, es muy clara: mujer e hijos vendidos o entregados en servicio (en prenda) a causa de una deuda, debían ser liberados después de tres años de trabajo. Si se entregaba el propio deudor como prenda, también debería ser liberado pasados tres años. Esto es, la ley determinaba para la «esclavitud en fianza» un plazo de tiempo fijado en tres años. Al término de ese tiempo la deuda del cabeza de familia quedaba totalmente saldada. Cf. con Ex., 21, 2-11; Lev., 25, 39 y Deut., 15, 12-18.

[358] El verbo *etēqum* (en la estela en su forma de imperfecto *u-še-te-iq*) (Rev. III, 71) significa «pasar». Sin embargo, no todos los especialistas dan a esta palabra el mismo contenido semántico. Para J. Laessøe y G. R. Driver equivale a «dejar pasar un cierto período de tiempo». V. Scheil lo traduce como «hacer pasar a otro lugar». E. Szlechter como «hacer pasar a otra parte» o «transmitir». Creemos que debe seguirse la versión de W. von Soden, seguida por A. Finet, «dejar pasar el plazo». Para nosotros, «dejar pasar el período de rescate», esto es, «dejar pasar el plazo del vencimiento».

[359] A tenor de lo indicado en el § 117 el plazo de tiempo en que un señor insolvente podía rescatar a los miembros de su familia (o a él mismo), vendidos o entregados a sujeción por razón de una deuda, se iniciaba al comienzo del cuarto año (tres años completos entregados a sujeción o venta). El § 118 no puntualiza la duración del tiempo que un mercader (*tamkārum* en la estela) o acreedor podía tener al esclavo o esclava de otro señor trabajando en concepto de deudas impagadas. Creemos que tal plazo de trabajo forzoso podría ser el doble del de una persona libre, si tenemos en cuenta lo que puntualiza la Biblia: «Si adquieres un siervo hebreo te servirá por seis años; al séptimo saldrá libre sin pagar nada» (Ex., 21, 2).

[360] En la estela, *a-na* KÙ. BABBAR *i-na-ad-din* (Rev. III, 72), es decir, «por plata dará».

[361] El artículo presente ha sido traducido de diferentes formas. La más literal es la de V. Scheil, su primer traductor: «Si un esclavo macho o hembra a la sujeción (de otro) se le ha entregado, y si el negociante le hace pasar a otra parte y lo vende, no hay reclamación» (V. Scheil, *Textes élamites-sémitiques* MDP. IV, cit. p. 60). Para G. R. Driver y J. C. Miles, el artículo debe ser entendido así: «Si entrega un esclavo o esclava en servidumbre, el mercader dejará pasar (el período de redención y) él (lo) venderá; él o ella no serán (re)clamados» (G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, II, cit. p. 49). A. Finet (*Le Code de Hammurapi*, 2.ª ed. cit. p. 79) considera: «Si (es) un esclavo o una esclava (que) ha sido entregado a sujeción, (si) él deja al mercader pasar (el plazo, éste último) podrá vender (al esclavo); él no será reivindicado». C. Saporetti (*Le leggi della Mesopotamia*, cit. p. 65) sigue sustancialmente esta traducción, así como la de G. R. Driver y J. C. Miles. Distinta es la versión de E. Szlechter (RIDA, 1, 1953,

p. 155 y *Codex Hammurabi*, cit. p. 109), quien traduce: «(Si el acreedor ha hecho una actuación contra el deudor y) si el esclavo o la esclava ha entregado en alquiler y el mercader lo ha hecho pasar a otra parte, vendiéndole, no hay evicción». Este autor sigue considerando que era el acreedor quien entregaba a servicio al esclavo o esclava, tras haberlo recibido de su deudor, al cual le había apremiado a saldar su obligación; luego, el acreedor podía entregarlo (al esclavo o la esclava) a un mercader. Si pasaba un plazo de tiempo determinado y el mercader había marchado a otra parte (extranjero) y había vendido al esclavo o esclava, estas personas no podrían ser reclamadas por su primitivo dueño (el deudor). Creemos, siguiendo a A. Finet, que el sentido de «expatriar» (pasar a otra parte) es difícil de admitir, toda vez que el deudor podría haber vendido a su esclavo en el interior de su país y con su venta haber saldado su deuda (o al menos los intereses de su deuda) y no tener que entregarlo sin más. Además el *tamkārum*, dadas sus actividades, podía vender esclavos en el extranjero cuantas veces quisiera, no debiendo recurrir a viajes casi clandestinos.

[362] *Vid.* nuestra nota 192.

[363] Quizá se trate de una esclava dada por la propia esposa a su marido con el fin de tener descendencia, según lo dicho en el § 144 o podría tratarse de un esclava concubina a tenor de los §§ 170 y 171. Cf. con la conducta de Sara, Raquel y Lía (Gén., 16, 1-4; 21, 10-12; y 30, 3-5, 9-11).

[364] Por lo aquí dicho el mercader (*tamkārum*) es el comprador de la esclava. De este artículo se deduce que el comercio de esclavos era realizado sobre todo por los mercaderes.

[365] En el caso de que una esclava hubiese dado hijos a su dueño, si la esclava era vendida para cancelar la deuda de su dueño, el deudor conservaba, sin limitación de tiempo alguno, el derecho de retracto; esto es, podría recuperarla pagando la cantidad por la que la había vendido. Para E. Szlechter sería el acreedor quien procedería a la venta de la esclava, después de haberla recibido de manos de su deudor al haber ejecutado el embargo en contra suya; luego ese acreedor vendería a la esclava (la cual había dado hijos a su dueño) a un mercader. Por su parte, el deudor y dueño de la esclava podría reembolsar al mercader y recuperar así a la esclava. (Cf. RIDA, I, 1952, p. 157).

Quizá este artículo esté en parte en contra de lo dicho en el § 146, donde una esclava, dada por la esposa a su marido, a quien da hijos, no puede ser vendida, incluso si era culpable de insubordinación. La venta de la esclava iría también en buena medida contra los §§ 170-171.

[366] La expresión *i-na* É *a-wi-lum* (Rev. IV. 6), «en la casa de un señor», debe entenderse en sentido muy amplio: casa, patio, dependencias, trojes, etc. Este artículo demuestra que existieron hombres dedicados profesionalmente al almacenamiento de granos y otros productos.

[367] Las líneas 13-16 de ese artículo «o negó completamente (haber reci-

bido) el grano almacenado en su casa» en opinión del jurista alemán P. Koschaker son una glosa o una interpolación efectuada sobre la marcha, en el mismo momento de grabar las leyes, tendente a armonizar este texto con lo que se dirá en el § 124. Este autor argumenta que el almacenista de granos no podía negar haber recibido género, toda vez que eran precisos testigos y tablillas justificativas cada vez que se almacenaban partidas de cereales y que, evidentemente, el dueño del grano habría de poseer. Además esta frase está en contradicción con lo dicho pocas líneas antes.

Sobre la negación de un depósito en metálico o en especie, Cf. con los §§ 120-126 y también con Ex., 22, 6-9.

[368] *Vid.* §§ 9 y 23. Cf. especialmente la parte final de la nota 153.

[369] El castigo está perfectamente claro.

[370] Este artículo fija el precio del alquiler de cereales. Como el GUR valía 300 QA, y 5 QA equivalían a su sexagésima parte, el alquiler significaba la sexagésima parte de lo almacenado. En litros la tarifa significaría algo más de 4 litros de grano como pago por cada 250 litros almacenados.

[371] Estas otras cosas podían ser de muy diversa especie. Los contratos de depósito hablan de oro, plata, esclavos, animales, muebles, dátiles, aceite, bebidas, vestidos, plomo, certificados de herencia o de otros tipos, etc.

[372] Las condiciones legales para todo tipo de depósito eran dos: la presencia de testigos y un documento sellado con las cláusulas del mismo (lugar, plazo de tiempo, precio, responsabilidades, utilización o no de lo depositado, nombre del propietario, etc.). Por el § 7 ya sabíamos de tales formalidades, sin embargo, este artículo 122 no impone la pena de muerte caso de no observarse tales formalidades.

[373] Quien no haya seguido las formalidades del § 122 podía perder lo que hubiese depositado sin tener derecho a reclamación. Recordemos que en el § 7 se castigaba con la muerte, bajo la acusación de ladrón, al comprador o depositario que omitiese las formalidades de los testigos y del contrato.

[374] En este artículo sólo se cumple la formalidad de los testigos, orillándose la del documento. Al faltar este requisito, caso de que se entablase pleito, el depositante de los bienes deberá probar su propiedad delante de los jueces. El depositario, acusado de ladrón y probada su culpa, deberá pagar el doble de lo que hubiese negado haber recibido.

[375] «Fractura», ***pilium***. En la estela *i-na pí-il-si-im* (Rev. IV, 70). Se trata de hacer una brecha o agujero en una pared para penetrar en el interior de un recinto. Cf. con el § 21.

[376] Era relativamente fácil en el Próximo Oriente antiguo penetrar en las casas mediante escalo, ***nabalkutu***, dada la estructura arquitectónica de las mismas. Recordemos el caso presentado por la Biblia a la hora de la curación de un paralítico, cuya camilla fue subida al tejado y luego introducida en la casa donde estaba Jesús (Luc., 5, 19).

En la estela *i-na na-ba-al-ka-at-tim* (Rev IV, 71-72).

377 Para P. Koschaker se trata aquí de la unificación de dos leyes previas al *Código de Hammurabi*. Una contemplaría los bienes del depositario desaparecidos al mismo tiempo que los del depositante (en cuyo caso según la ley arcaica el depositario era inocente) y otra únicamente la desaparición de los bienes del depositante, supuesto en el que por la negligencia del depositario éste sería el claro culpable. A la hora de legislar, argumenta P. Koschaker, los juristas de Hammurabi unificaron tales casos y contemplaron sólo el supuesto del robo de los bienes del depositario y del depositante. Cf. con Ex., 22, 6-14.

378 Aunque no se menciona al dueño de la propiedad que «ha desaparecido» (ha sido robada), creemos que se trata del depositante. Sin embargo, este artículo ha tenido numerosas interpretaciones. V. Scheil creyó que se trataría del depositario.

379 El término *bābtum*, en la estela *ba-ab-ta* (Rev. V, 17), equivale al Consejo de un distrito urbano, a cuyo cargo corrían, entre otras funciones, realizar advertencias (Cf. § 251) o investigaciones de tipo moral (Cf. § 142), así como la preparación de los pleitos. Aquí el término está utilizado con el mismo sentido que en Rut, 3, 11; y 4, 10.

380 *Vid.* §§ 9, 23 y 120. Cf. especialmente el final de la nota 153.

381 El Consejo de la ciudad, ante la denuncia sufrida, no recurre en este caso ni a los testigos ni al documento escrito, sino a un juramento, lógicamente realizado por el depositario delante de la estatua de la divinidad y en presencia de los sacerdotes o jueces religiosos. La pena consiste en doblar la cantidad de lo falsamente reclamado. Siguiendo a E. Szlechter (*Codex Hammurapi*, cit. p. 114), es evidente que se trata de una situación derivada de la pérdida (o no) de bienes entregados en depósito en una institución dependiente del distrito de la ciudad, regentada quizá por un particular.

382 En la estela *ú-ba-nam ú-ša-at-ri-iṣ-ma* (Rev. V, 28), «el dedo ha hecho tender y». Tal gesto, lógicamente, supone una acusación, según confirma el § 132.

383 Aquí se señala por un lado a la sacerdotisa *entum* (de alta categoría sacral), en sumerio NIN DINGIR, y por otro a una esposa corriente de un señor. Es sabido que las sacerdotisas que no habitaban en el claustro podían casarse; las *enatum* y las *nadâtum* solían vivir en los templos, si bien hubo excepciones (Cf. § 110). También los §§ 178-180 se ocupan de las sacerdotisas casadas.

384 Este artículo, junto con el 202, recoge la pena de la flagelación de las personas. Son las dos únicas menciones de este tipo de castigo en el Código. Recordemos que la flagelación era usual en las leyes asirias.

385 El término *mu-ut-ta* (Rev. V, 33) de *muttatum* se traduce modernamente por «mitad», «parte». Rasurar la mitad o una parte del cabello a

un individuo era convertirlo en esclavo (era uno de los signos de tal condición social) (Cf. §§ 146, 226 y 227).

386 El esclavo, aparte quizás de una marca específica en su cuerpo o vestido, ostentaba en el pelo la señal de su estado, consistente en llevar la mitad o parte de su cabello totalmente rapado o bien en una larga mecha o trenza (§§ 226-227).

El castigo dado aquí al calumniador prueba la gravedad que revestía una falsa imputación contra la honorabilidad de una esposa.

387 Era suficiente tener un contrato en forma y modo para que una mujer se considerase persona casada, aun cuando no hubiese tenido relaciones ni hubiera cohabitado con un hombre. Cf. con el § 130 donde se habla de la esposa de un hombre que no ha conocido varón. Sin embargo, en Babilonia la mujer no era sujeto de matrimonio, sino el objeto: en ese sentido podemos decir que no se casaba, sino que era casada.

Nuestra traducción de la expresión *ri-ik-sa-ti-ša / la iš-ku-un* (Rev. V, 38-39) «su contrato / no se extiende» responde a su contenido conceptual. Literalmente, la versión castellana sería: «las obligaciones de ella / no ha fijado»; esto es, que el marido no había fijado por escrito las circunstancias (sobre todo las económicas) que rodeaban el acto legal de las nupcias. Si no existía contrato, la ley no reconocía el matrimonio.

388 En la estela *it-ti zi-ka-ri-im* (Rev. V, 43), «con un macho». El legislador no ha querido cualificar de «hombre» al cómplice de la adúltera. Nótese que no se puntualiza quién sorprende a la esposa en flagrante delito de adulterio, lo que indica que podía ser su propio marido u otra persona.

389 El castigo consistía en la pena de muerte por ahogo. Previamente se ligaban a los culpables, con el fin de que no se pudiesen salvar nadando. Cf. con el § 155. En el § 108 no se especifica la acción de atar previamente a un inculpado que había de morir ahogado.

390 El marido podía «dejar vivir», según el Código, a la esposa, esto es, podía perdonarla: en ese supuesto el rey podía también hacer gracia a su súbdito y perdonarle. El Código prevé, pues, el derecho de gracia en caso de adulterio según testimonia este artículo. Como es sabido, entre los hebreos se ignoraba tal indulgencia (Ex., 20, 14; Lev., 20, 10 y 18, 20; Deut. 5, 18 y 22, 22). En la estela el súbdito del rey está denominado con la palabra «esclavo», *wardum*. Los súbditos se autodenominaban «esclavos» del rey aun cuando fuesen personas libres.

391 El verbo *kabbalu* (Rev. V, 60) puede significar «violentar», «amordazar», «paralizar», «inmovilizar», «atar», «dominar».

392 Algunos autores suponen, por lo dicho en este artículo, que se trataba de una violencia cometida contra una futura esposa. El hecho de no haber conocido varón y el de vivir todavía en la casa paterna son elementos de indudable peso para tal hipótesis. Podría ocurrir —argumentan— que la futura esposa todavía no se hallase en edad núbil o bien que dificultades

materiales retardasen la celebración del matrimonio. Sin embargo, nosotros creemos que el presente artículo trata de un adulterio cometido con violencia contra una esposa. En primer lugar esta ley está incluida en el bloque de artículos relativos al adulterio y en segundo que la mujer está designada en el Código con la palabra *aššatum*, «esposa» y no con el de *kallatum*, «novia» o «prometida». Respecto a no haber conocido varón y vivir en casa de su padre, estas circunstancias no significan que no se tratase de una esposa. Hay que señalar que se conocían tres modalidades de matrimonio: uno en el que la esposa iba a vivir a casa de su marido, otro en el que la desposada se quedaba viviendo en la casa de sus padres durante un tiempo más o menos largo y, finalmente, aquel en el que ambos cónyuges fundaban un nuevo hogar. De todos ellos tenemos numerosas referencias no sólo por otras leyes (las asirias por ejemplo) sino también por la Biblia. En Juec., 15, 1 se habla de la permanencia de la esposa de Sansón en la casa de su padre. En Deut., 22, 23-27 se contempla la violación de una *joven virgen* casada con un hombre y que ha sido violentada por otro. En Gén., 19, 8, 14 se habla de las hijas de Lot que no habían conocido varón y sin embargo pocos versículos después se alude a los «yernos de Lot».

[393] No se cita el lugar donde se cometió el abuso. La Biblia establece el lugar (villa o descampado) para determinar la inocencia o la culpabilidad de la mujer (Deut., 22, 24-27).

[394] Lógicamente, la mujer es inocente y queda por tanto en libertad; el violador recibirá la muerte. No se especifica qué tipo de muerte (recordemos que la ley mosaica castigaba este delito con la muerte por lapidación. Cf. Deut., 22, 24).

[395] En este artículo la acusación parte del marido ante la sospecha de la infidelidad de su esposa. Era suficiente prestar juramento de inocencia ante la estatua de la divinidad y de los sacerdotes o jueces religiosos para que una esposa demostrase su inocencia cuando era acusada por su marido. La base del argumento para la declaración descansaba en que nadie, ni siquiera el propio marido, se exponía a ser objeto de las iras de los dioses por haber planteado un perjurio. Ello demuestra el alto valor dado por los mesopotámicos a los juramentos.

[396] Aquí la acusación proviene de la opinión pública y no del marido como en el artículo anterior ni de un hombre concreto como en el § 127.

[397] La estela señala *a-na mu-ti-ša* (Rev. VI, 4) «por su marido». Puede interpretarse que la esposa es obligada por su marido a realizar la ordalía del agua o bien que la mujer, por su propia iniciativa, y para justificar su inocencia, y probar así el amor sentido hacia su esposo, se arroja al río. La primer hipótesis es la más autorizada, en cuyo caso la preposición *ana* para evitar el equívoco habría que traducirla «a petición de» (Cf. con el § 20). Esta interpretación, como indica A. Finet, dejaría al marido la decisión de someter o no a su esposa a la ordalía o juicio divino.

[398] En la estela DINGIR ÍD (Rev. VI, 5), esto es, el dios Río. El río sería, en definitiva, el juez último que demostraría o no la inocencia de la esposa en ese supuesto de adulterio señalado por el rumor público (Cf. Núm., 5, 12-31).

[399] Para G. R. Driver y J. C. Miles el verbo *šalālu* (en la estela *iš-ša-li-il* (Rev. VI, 8) tiene el significado de «deslizarse», «retirarse», «partir subrepticiamente», esto es, «abandonar el hogar» (*Vid. The Babylonian Laws*, II cit. pp. 215-216). Según esta traducción, que descansa en diversos estudios (W. von Soden, *Orientalia*, 20, pp. 263-264), los §§ 133-136 tratarían de un señor que huye de su casa, que la abandona (no se especifican motivos, pero habrían de ser de peso). Sin embargo, por lo dicho en el § 135, donde se señala que tal señor regresaba a su domicilio —«(si) antes de su regreso»—, no somos partidarios de tal versión argumentada por G. R. Driver, J. C. Miles y A. Finet. Creemos que sigue siendo válida la traducción que V. Scheil dio al antedicho verbo, *šalālu* = «ser capturado», «hacer botín».

En nuestra opinión, que ya sosteníamos en la anterior edición de esta obra (1982), se alude aquí a supuestos en los que el cabeza de familia ha sido hecho prisionero en una campaña militar o en el transcurso de un servicio oficial.

[400] Reconstrucción hipotética de las líneas 12-15. Según G. R. Driver y J. C. Miles: «se mantendrá [ella casta]». Para A. Finet: «[cui]dará [su casa y tomará guarda] de sí misma».

[401] «Entrar en casa de otro hombre» equivale a «casarse con otro hombre», significado confirmado por el contexto de los §§ 133 a 135. (Cf. también con los §§ 141, 151 y 177.

[402] La estela no puntualiza de qué casa se trata ni de qué tipo de hombre, si bien, por el contexto, alude a un *awīlum: a-na* É *ša-ni-im* (Rev. VI, 21), «en la casa de otro».

[403] Lógicamente, para que la mujer se ahogase. Arrojar a una mujer al río para que se ahogase era el castigo infligido en caso de adulterio. Nótese que al hombre en cuya casa «ha entrado la mujer», esto es, el nuevo marido, no le alcanza ningún castigo, puesto que él —según el legislador— ha tenido un papel pasivo: se ha limitado a recibir como esposa a una mujer casada con un hombre que ha sido hecho prisionero en una campaña militar o misión oficial. Tampoco se indica si este nuevo marido era soltero o casado, circunstancia que no tendría tampoco mayor importancia, ya que según las legislaciones semíticas que admiten, como es sabido, el derecho de concubinato y una cierta poligamia, el hombre casado y con recursos podía admitir otra esposa sin ser acusado de adúltero. En razón de ello la ley silencia el estado civil de ese señor que recibe a la mujer de otro hombre, que ha sido hecho prisionero.

[404] Situación opuesta a la del artículo precedente. Al carecer de recursos la esposa ha de procurar su alimentación y la de sus hijos, si los tuviere

En este supuesto, caso de entrar a vivir con otro hombre, no incurría en delito, «no tiene culpa» dice la ley. La legislación, sin embargo, no obliga a la mujer a irse a vivir con otro hombre, puesto que mediante el trabajo o la ayuda de su familia la mujer podría sacar a sus hijos adelante. Asimismo, esta reserva legal tiende a proteger la fidelidad conyugal hacia un esposo que, sin culpa por su parte, se ve en tales circunstancias; todo ello contemplando la posibilidad de que dicho esposo regresase de su cautiverio (Cf. § 135) en cuyo caso la esposa ha de volver con él.

405 El sustantivo empleado en la estela, *ḫā-wi-rum* (Rev. VI, 52), deriva de la raíz *ḫwr*, que significa «escoger (un cónyuge)». Tanto *ḫāwirum*, «esposo», como *ḫirtum*, «esposa» están utilizados en el Código para indicar una primera experiencia matrimonial. De ahí que maticemos en nuestra traducción «(primer) marido». Adviértase que nada se indica en estos §§ 133-135 sobre qué período de tiempo había de transcurrir antes de que la mujer pudiese entrar en casa de otro hombre, si bien debemos pensar en que se trataría de un tiempo considerable.

406 En la estela DUMU-MEŠ *wa-ar-ki / a-bi-šu-nu / i-il-la-ku* (Rev. VI, 54-56), es decir, «los hijos detrás / de su padre / irán». Esto es, los hijos habidos en el segundo matrimonio quedarán con el segundo marido, sin pasar a la casa del primer esposo. Esta puntualización se señala porque en Mesopotamia los hijos pertenecían en todos los casos al padre y no a la madre.

407 Literalmente, *wa-ar-ki-šu* (Rev. VI, 60), «después de él», «tras él». La situación del que huye de su ciudad es muy distinta a la de un prisionero. La esposa de un fugitivo, tuviera o no recursos económicos, podía contraer nuevas nupcias sin incurrir en delito alguno.

408 Al abandonar la ciudad un hombre (su huída obedecería a razones de peso para tomar tal decisión, pues dejaba atrás familia y bienes), su esposa podía disponer libremente de su persona, quedando, si estaba casada, disuelto su matrimonio automáticamente. Si el primer marido regresaba, no podía exigir la presencia de su esposa, la cual quedaba en la casa del nuevo esposo, si se había vuelto a casar, o con sus padres, si optaba por volver a su hogar familiar. La huída era, como se ve, castigada duramente.

409 El término *šugētum* fue traducido por V. Scheil como «concubina». S. Langdon lo tradujo como «hieródula» y G. R. Driver y J. C. Miles como «lega». Con tal nombre se conocieron a una categoría de mujeres, pertenecientes al estamento clerical femenino, que no habían alcanzado el pleno sacerdocio, es decir, mujeres subalternas del templo, destinadas al matrimonio. En los contratos de la I Dinastía de Babilonia, el nombre *šugētum* equivale claramente a concubina, esto es, a esposa intermedia entre la esposa principal (*aššatum*) y la esposa concubina esclava (*amtum*). Los §§ 144-145 manifiestan que un hombre podía tomar una *šugētum* si su esposa principal no le hubiese dado hijos. En los §§ 183-184 se estipula que una

esposa de este rango intermedio (*šugetum*) debía recibir obligatoriamente la dote de su padre o de sus hermanos para poder casarse.

El legislador, en el artículo que nos ocupa, para fijar la indemnización por el divorcio planteado, puntualiza que esta esposa «ha dado hijos» a su marido, esto es, le ha parido hijos.

Para esta categoría de sacerdotisas *vid.* G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylobian Laws*, I, cit. pp. 371-374; J. Renger, ZA, 58, pp. 177-179; A. van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien*, Amsterdam, 1945, pp. 51-76.

[410] La *nadītum* (en sumerio LUKUR) es una sacerdotisa de alto rango. En este artículo se puntualiza que le «ha proporcionado hijos» a su marido. En la estela leemos: (...) *ù lu* LUKUR *ša* DUMU-MEŠ / *ú-šar-šu-šu* (Rev. VI, 76-77), cuya traducción literal es «(...) y la mujer *nadītum* hijos / le ha hecho tener». Tratándose de la *šugetum* el verbo utilizado en la primera parte de la frase ha sido *walādu*, «engendrar», «dar a luz», esto es, la mujer *šugetum* había parido hijos a su marido; en cambio, para la *nadītum* el legislador utiliza el verbo *rašû*, «tener», «obtener» (conjugado en su forma causativa), con lo cual se da a entender que la *nadītum* «ha proporcionado», «ha hecho tener» hijos a su marido, gracias a una persona intermedia, probablemente una esclava concubina. Los modernos estudios argumentan que si bien la *nadītum* no estaba condenada a la castidad de por vida, tenía sin embargo prohibido el tener hijos, bajo penas de dejar sus funciones religiosas e incluso ser condenada a muerte. La *nadītum* podía recurrir al concurso de concubinas esclavas (y proporcionar así hijos a su esposo) para evitar que su marido pudiese tener otras esposas (Cf. §§ 144 y 146).

[411] En la estela *še-ri-ik-ta-ša* (Rev. VI, 82), «su dote». Se alude a los bienes entregados por sus familiares como dote nupcial. Cf. S. Dalley, «Old Babylonian Dowries», *Iraq*, 42, 1980, pp. 53-74.

[412] En caso de divorcio el legislador prevé las correspondientes indemnizaciones que se han de librar a la esposa repudiada, tanto si fuera *šugetum* como *nadītum*. En primer lugar, el marido debía devolverle la dote recibida (*šeriktum*), esto es, todo cuanto el padre de la esposa le hubiese entregado en el momento del contrato de esponsales. La *šeriktum* venía a ser, en realidad, un adelanto de la herencia y era de absoluta propiedad de la esposa, si bien el marido podía usufructuarla; de ahí que el legislador exija al esposo la devolución de la dote (Cf. §§ 137-140, 142 y 149). Al propio tiempo, la esposa repudiada recibía una parte de los bienes generales de la hacienda familiar a fin de poder criar a los hijos. El confiar a la madre el cuidado de estos está en contradicción con el § 135 en donde se puntualiza que si la esposa de un señor cautivo ha tenido hijos en un segundo matrimonio legítimo, éstos se quedaban con el padre, en razón de que los hijos eran del padre y no de la madre. En este sentido, y para evitar la incongruencia con el predicho § 135, el presente § 137 (que deja suponer la posibilidad de un nuevo matrimonio para el esposo y con ello el volver a

tener hijos) exige la entrega obligatoria de determinados bienes a la esposa como compensación por la tarea de criar a los hijos. Respecto a la *šeriktum* o dote debemos decir que era una costumbre si no obligatoria sí habitual (Cf. §§ 137-142, 149, 162-164, 171-174). Venía a ser la entrega de determinados bienes, que eran, como se ha dicho, de exclusiva propiedad de la esposa, y que no podía alienar. Caso de fallecimiento de la esposa la *šeriktum* pasaba directamente a sus hijos, y en caso de no tenerlos pasaban a su propia familia (no al esposo); en el supuesto de que fuese repudiada injustamente por el esposo la mujer volvía a tomar la *šeriktum*. Si la hija de un *awilum* se casaba con un esclavo de palacio o de un *muškēnum* el padre quedaba en libertad de darle o no la dote o *šeriktum* (Cf. §§ 175-176). Las sacerdotisas, hieródulas o hijas de *šugētum* no recibían siempre la *šeriktum* de su padre. En la Biblia se alude también a la dote de las esposas (Gén., 31, 14-16).

413 La estela habla en primera persona, esto es, le corresponde a la esposa repudiada (*šugetum* o *nadītum*) elegir esposo. Ella es quien toma la iniciativa de su nuevo matrimonio. Recordemos que cuando se trataba del matrimonio con una virgen, la iniciativa partía del futuro esposo y del padre de la novia. La esposa repudiada, sin embargo, no podía casarse cuando quisiera, sino sólo tras haber criado a sus hijos. Por este cuidado y para recompensarla del mismo «se le dará una parte como la de un heredero», es decir, se le indemnizaba económicamente con el montante de una parte de la herencia, que se tomaba sin esperar al fallecimiento de su exmarido del conjunto total de su fortuna o herencia. De hecho, creemos que venía a ser una protección a fin de evitar divorcios caprichosos, dado que el marido podía, aunque la esposa le hubiese dado hijos y se hubiese comportado correctamente, divorciarse cuando creyera conveniente.

414 En la estela *ḫi-ir-ta-šu* (Rev. VII, 15), «su esposa escogida». El sustantivo *ḫirtum*, derivado del verbo *ḫwr*, «escoger», designaría, según A. Ungnad, la primera esposa, acepción que aceptan G. R. Driver, J. C. Miles y E. Szlechter. A. Finet lo traduce como «esposa inicial» y otras versiones lo hacen como, «esposa de igual status que el marido». En sentido estricto el término designa a una esposa que no ha sido conocida por otro hombre, a excepción de su marido. (Cf. con el § 135 y nuestra nota 405).

415 Traducimos la voz *terḫatum*, en la estela *ter-ḫa-ti* (Rev. VII, 19) como «arras». *Terḫatum* designaba la cantidad de plata que el padre del novio o éste entregaba a la familia de la prometida, cuyo padre fijaba el montante exacto (Cf. §§ 159-161, 163-164). Usualmente, solía variar entre uno y treinta siclos de plata. Este bien era propiedad exclusiva de la novia. En los §§ 163 y 164 el suegro debe enviar a su yerno la *terḫatum*, puesto que su esposa ha muerto sin hijos, lo que demuestra que las arras no significaban el precio de la novia, su compra, como algunos autores pretenden (Cf. con los §§ 139-140 que aluden a matrimonios sin *terḫatum*

y con el § 164 donde se determina que el valor de la *šeriktum* (la dote) era superior al de la *terḫatum* (las arras). Para P. Van der Meer la *terḫatum* sería el *pretium virginitatis*. Cf. con el *mohar* de los hebreos (Gén., 34, 12; Ex., 22, 15-16 y I Sam., 18, 25). La tesis más aceptada (A. van Praag) señala que en su origen la *terḫatum* habría servido como arra confirmatoria del matrimonio, pero después ya con el empleo de la escritura, el documento escrito habría reemplazado el significado jurídico de la *terḫatum* y ésta, convertida en algo común por la costumbre, habría subsistido, pero sin que su uso fuese obligatorio.

416 Si un hombre se divorcia de su esposa inicial, que no le ha dado hijos, deberá darle una suma correspondiente a la cantidad que supuso sus arras y devolverle la dote. Con estas cantidades contribuiría al sustento de su ex-esposa inicial. Sobre el repudio Cf. con Deut., 24, 1.

417 Al ser la *terḫatum* el *pretium virginitatis* se trataría, aceptando lo dicho por P. Van der Meer, de un matrimonio al que le esposa llegaría sin ser virgen. Creemos, sin embargo, siguiendo lo dicho en la nota precedente, que podría interpretarse mejor esa carencia de arras en el hecho de que la fortuna personal del novio no le permitía hacer frente al gasto de la *terḫatum*.

418 Según lo prescrito por la ley una *mina* de plata o poco más era lo que ganaba un artesano durante seis años de trabajo (Cf. con el § 274), lo que indica la fuerte indemnización que debía pagar el marido para obtener el divorcio. La *mina* (60 siclos) valía 500 gramos de plata. Si hemos argumentado que el novio era pobre y no había podido pagar la *terḫatum*, evaluada como tope máximo usual en 30 siclos de plata. ¿Cómo podía ahora hacer frente a esta suma tan elevada? La aparente contradicción puede solucionarse argumentando que el marido podía haberse hecho rico tras su matrimonio, o bien que ese sería su problema si quería seguir adelante con el divorcio.

419 Esto es, de un *muškēnum*. Esta es la única ley de todo el *Código de Hammurabi* que contempla el matrimonio de esta clase social babilónica.

420 Es decir, 209 siclos de plata, un poco más de 166 gramos.

421 En la estela *a-na wa-ṣi-im / pa-ni-ša / iš-ta-ka-an-ma* (Rev. VII, 36-38), esto es, «para salir / su cara / dispone». La disposición de la cara suele ser reflejo de una resolución o actitud que adopta la persona. Para la mentalidad oriental los sentimiento se reflejaban en la cara, no en el corazón que diríamos, si bien erróneamente, ahora nosotros. La frase que nos ocupa ha sido interpretada como el deseo que siente una persona de abandonar la casa donde vive, o lo que es lo mismo, «la decisión de marcharse». Podría tratarse, en este caso, de la petición de divorcio por parte de la esposa, si bien para este supuesto el Código emplea la frase «tú no me tendrás más (como esposa)» (Cf. con el § 142), o, simplemente, de la salida de la casa por mayor o menor tiempo (recordemos que las mujeres casadas podían ir a residir a su casa paterna durante temporadas). De todos modos,

por lo que se dice poco después, tampoco se trata de un simple viaje o salida. Lo que el legislador quiere plantear, creemos, es que la esposa que deseaba abandonar su casa era, por principio, una mujer digna de represión, ya que por su deseo de alejamiento de la vivienda marital se podrían originar serios males (división de la familia, descuido del hogar e hijos, humillación del esposo).

422 Verbo y objeto tienen en este pasaje (*sí-ki-il-tam / i-sà-ak-ki-il*) (Rev. VII, 39-40) la misma raíz (*skl*). Los especialistas traducen estas dos líneas de modo diferente, pero conservando la misma idea: la apropiación indebida y secreta de bienes por parte de la esposa. (Cf. M. Held, JCS, 15, 1961, pp. 11-12).

423 Ante la denuncia del marido los jueces probarán contra la esposa sus costumbres para averiguar las circunstancias de por qué quería abandonar su casa, probándole las faltas que se originarían con su marcha.

424 Esta nueva mujer no es llamada esposa (*aššatum*) sino genéricamente «mujer» (SAL en sumerio; esto es, *sinništum*).

425 Tampoco la esposa repudiada recibe aquí el tratamiento de *aššatum*, sino el genérico de *sinništum* («mujer»). La repudiación la ha degradado de su condición de esposa principal para pasar a ser esclava.

426 Convertida en esclava «en la casa de su marido», la ex-esposa deberá trabajar y servir no sólo a su antiguo marido, sino a toda su familia e incluso a la nueva esposa, si éste la hubiese tomado.

427 Literalmente, *šum-ma* SAL *mu-sà i-zi-ir-ma* (Rev. VII, 60), «si una mujer a su marido ha despreciado». Aquí se trata de la petición de divorcio por parte de la esposa, que al igual que en el § 141 es llamada «mujer» (SAL), *sinništum*. El único motivo para la solicitud del divorcio es la aversión, el odio que siente hacia su marido. El Deuteronomio considera también el odio como la única causa posible de divorcio (Deut., 24, 1-4).

428 Lógicamente, la mujer ha negado los derechos conyugales a su esposo.

429 *Bābtum*. Esta palabra designaba la asamblea del distrito, la cual estaba encargada de emitir advertencias (Cf. § 251) o investigaciones de moralidad, como es el caso presente, entre otros cometidos.

430 En el texto de la estela *wa-sí-ma* (Rev. VII, 70), «sale afuera». Podría tratarse de corretear por las calles y plazas desacreditando así, con su conducta, el buen nombre de la esposa, toda vez que dichas salidas propiciarían cometer adulterio. Sin embargo, estas salidas no tendrían necesariamente que provocarlo toda vez que las costumbres eran bastantes distendidas en estos aspectos, al autorizar al marido la tenencia de concubinas, esclavas e incluso la prostitución sagrada. Es decir, que un marido no precisaba largas y frecuentes salidas si quería tener relaciones con otras mujeres. «Salir afuera» se refiere aquí, tal vez, a una serie de viajes o empresas del marido.

más o menos lejanas y duraderas, que motivarían el descuido y abandono de la esposa.

[431] Ante la petición de divorcio por parte de una esposa la ley exigía dos circunstancias para concedérselo: a) su irreprochable conducta, y b) el abandono y descuido de su marido hacia ella. Aceptado el proceso, se procedía a la investigación de la conducta de la esposa por el organismo oficial de su distrito así como la certificación real de abandono por parte del esposo. Probadas estas dos circunstancias se le concedía el divorcio, tras lo cual ella retiraba su dote (*šeriktum*) y se marchaba a la casa de su padre. Señalemos que la cuestión de los hijos queda silenciada en este artículo (no así cuando la petición del divorcio la hacía el marido, según vimos). Aquí, cuando la esposa pide el divorcio, y tras probar que tiene derecho al mismo, únicamente se le devuelve la dote; en cambio, cuando lo solicitaba el esposo, y le era concedido por la autoridad, a la esposa debían entregársele su dote, determinados bienes (para cuidar a los hijos) y la correspondiente indemnización o compensación económica. Si en el § 137 se autoriza a la mujer a elegir un nuevo marido, en el § 142 sólo se le permite volver a la casa de su padre. Suponemos que la mujer, obtenido el divorcio (en este artículo no se especifica si se le concede o no), podría volver a casarse, pero creemos que no inmediatamente, sino que habría de cumplir lo señalado por la letra de la ley, esto es, pasar cierto tiempo en la casa paterna. Vemos, pues, sensibles diferencias jurídicas, discriminatorias para la mujer cuando era ésta la que solicitaba el divorcio.

[432] La idea aquí expresada es la misma que la comentada en nuestra nota 427. Sin embargo, el «salir afuera», «el abandonar el hogar» por parte de una esposa, implicaba —desde la óptica social babilónica— una falta gravísima. La posibilidad del callejeo de la mujer iba en detrimento de la buena fama de su esposo.

[433] Este artículo cita casi las mismas faltas que las contempladas en el § 141, si bien la esposa es tratada en este § 143 durísimamente, quizá motivado por haber demandado ella el divorcio (lo cual no dejaba de encerrar cierta osadía para la mentalidad mesopotámica de comienzos del segundo milenio a. de C.). El castigo por ahogo se aplicaba, según vimos en el § 108 a la tabernera que altera precios y contraviene la legislación de compraventas de bebidas; en el § 129 a la mujer cogida en flagrante adulterio y en el § 133 a la esposa infiel de un prisionero de guerra. La penalización con la serie de culpas vistas en los §§ 141-143 deja al marido indemne y castiga severamente a la esposa (con la esclavitud o con la muerte).

[434] En la estela *pa-ni-šu / iš-ta-ka-an* (Rev. VIII, 22-23), «su cara / ha dispuesto»: esto es «ha deseado».

[435] Este artículo plantea el caso de un *awilum* que, casado con una *naditum*, que le dio una esclava para que con ella tuviese hijos (la *naditum* podía casarse, pero no tener hijos propios), se propone tomar una segunda

esposa o concubina, en este caso de la clase clerical baja (*šugētum*). La ley es muy clara: autoriza a la esposa *naditum* a proporcionar una esclava (*amtum*) a su marido para evitar que éste contraiga unas segundas nupcias. Sobre el concubinato en la Biblia, Cf. Gén., 16, 1-4; 30, 4; Ex., 21, 7-11. Probablemente la *pilegbesh* bíblica era la equivalente a la *šugētum* babilónica.

[436] Este artículo supone un caso similar al artículo precedente, con la diferencia de que la esposa principal ni le ha dado hijos ni se los ha procurado mediante una esclava. En este supuesto la ley autorizaba al marido a tomar una esposa secundaria o concubina (*šugētum*). Lógicamente, la segunda esposa no tenía el mismo rango que la esposa principal, pero los matices de esta distinción quedaban al arbitrio del esposo.

[437] El § 146, que nos ocupa, y el siguiente presentan idéntico supuesto (esposa estéril que ha dado una esclava a su marido) pero diferentes en un aspecto: el § 146 supone que la esclava ha tenido hijos y el § 147 no. En el § 146 la esclava, por razón de los hijos habidos con su dueño, se rebela ante su señora al desear igualarse en categoría a ella. Para sancionar esta rebelión la ley dispone de tres medidas: a) la esclava no podrá ser vendida, b) se le pondrá la marca de la esclavitud, y c) será contada como un esclavo más. Estas tres medidas tienen su lógica explicación.

Por haberse convertido en madre no se la podía vender, pues los hijos lógicamente precisarían de su cuidado durante los primeros años de su infancia. Más que ponerle la marca de la esclavitud, que ya debería poseer en razón de su estado servil, el texto debería haber dicho «remarcarla». El legislador indica la clase de marca a poner a la esclava: una mecha o trenza de pelo (*abbutum*). (Cf. con los §§ 127, 226-227).

[438] Ser contado como un esclavo más venía a significar que la esclava pasaba a su condición anterior que, si bien nunca la había perdido, sí en razón de haber dado hijos al señor habría pasado a disfrutar de un mejor trato. La Biblia nos presenta un caso idéntico a la hora de hablar sobre la concubina de Abraham, Haghar, y de su esposa Sara (Gén., 16, 4-9).

[439] Si la esclava quería igualarse a su señora y encima no había dado hijos al dueño, la ley autorizaba a la esposa principal la venta de su esclava. Era una medida radical y lógica para cortar de raíz las rencillas entre señora y esclava.

[440] En la estela *la-ab-bu-um* (Rev. VIII, 68). Esto es, «enfermedad», «ardor», tal vez producido por una fiebre maligna. *Labbum* (*la'bum*) puede acercarse al hebreo *lahab*, «llama», «ardor». Sobre estos aspectos, *vid.*, R. Labat, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, París, Leiden, 1951.

[441] En caso de enfermedad incurable de la esposa, la ley permite al marido, si éste lo desea, tomar una segunda mujer como esposa.

[442] Como la esposa principal no ha tenido culpa alguna para motivar su

situación, la ley actúa con equidad. El marido no la podrá repudiar y tendrá que mantenerla de por vida en la casa marital que construyeron los dos (el Código sólo atribuye la construcción al esposo). En este artículo no se alude a la existencia de hijos o si los había se silencia qué ocurriría con ellos.

[443] La esposa repudiada recibía de su marido la dote que ella había aportado al matrimonio (*šeriktum*) (Cf. con los §§ 137-138). En este no se trata de un repudio, sino simplemente que la esposa se niega a seguir viviendo con su marido en razón de que éste ha tomado otra esposa secundaria por estar ella enferma de una mal grave.

[444] Esto es, una tablilla. Era corriente que el marido, en vida, hiciera alguna donación o presente a su esposa. Para acreditar la propiedad real de estos regalos o donaciones se necesitaba un contrato, *kunukkum* (Rev. IX, 15). Cf. con los §§ 5, 165, 171 y 182-183.

[445] En la estela dice *wa-ar-ka-sà* (Rev. IX, 20), «lo que dejará tras ella», esto es «dejará a su muerte su herencia».

[446] Literalmente, *a-na* DUMU *ša / ša i-ra-am-mu* (Rev. IX, 21-22), «a su hijo / que ella ama». Cf. con el § 165 donde se dice «el primero de su ojo». Si bien la frase que indica la donación está en futuro de obligación, parece ser que su entrega era potestativa, pudiendo dar o no sus bienes al hijo preferido. Era un privilegio que demuestra la relativa independencia de la mujer en el contexto del derecho matrimonial y hereditario. En realidad, tal aplicación podría significar la envidia y el odio entre hermanos (Cf. con Gén., 38).

[447] En la estela *a-na a-hi-im* (Rev. IX, 24), «a un hermano» o «a otro». Este punto ha sido interpretado de muy diferentes maneras. Para V. Scheil la viuda debía dejar sus bienes a su hijo preferido, pero a ninguno de sus hermanos (de ella). Para P. Cruveilhier la herencia de la madre no podía salir del círculo familiar, debía ir a parar o al hijo preferido o repartirse entre todos los hijos.

[448] El § 151 trata de las deudas contraídas por los esposos con anterioridad al matrimonio. Esa es la razón por la que la prótasis se inicia con el término «mujer» (SAL, en acadio *sinništum*) y no con el de esposa (*aššatum*: en sumerio DAM) que aparece después. Por lo dicho la mujer se libraba de ser tomada como prenda —caso de que su marido hubiese tenido una deuda con anterioridad al matrimonio— siempre y cuando ella le exigiese una tablilla por escrito en donde se consignase tal circunstancia; asimismo, el marido en ningún caso podía ser embargado a causa de unas deudas contraídas por su mujer en su etapa de soltera. La desigualdad del hombre y de la mujer queda una vez más de manifiesto. Ya sabemos que «tomar a una persona» por razones de deudas significaba trabajar duramente durante tres años en casa del acreedor o de otra persona (Cf. con los §§ 117-119). Obsérvese que la ley habla de una esposa que «vive en casa de su marido»: quiere decirse con ello que si estuviesen viviendo en la casa

de sus padres (de él o de ella) se podría haber impedido que la mujer hubiese sido tomada en prenda en razón de que en esos casos la autoridad del marido sobre la esposa era sensiblemente menor. Si el esposo o la esposa contraían una deuda después de su enlace matrimonial, ambos eran solidariamente responsables, según puntualiza el artículo siguiente del Código.

449 En la estela dice *ki-la-la-šu-nu* (Rev. IX, 59), «solidariamente», «ambos los dos».

450 El acreedor era un *tamkarum*, lo cual no es de extrañar ya que este personaje siempre aparece en todos los asuntos en que se habla de plata, bien como banquero (§§ 49-51, 66, 89-96) o como negociante (§§ 106-107).

451 El motivo que ha causado la muerte del marido es el deseo de la esposa de tener otro marido diferente. Como no podía solicitar el divorcio por iniciativa propia (sólo si ella era irreprochable y el marido culpable podría iniciar los trámites de separación, según sabemos por el § 142) cae en adulterio y en el peligro del conyugicidio, riesgo que al final se cumple. «Ha causado la muerte de su marido», *mu-sà uš-di-ik* (Rev. IX, 64), dice la estela, sin puntualizar si ha sido ella u otra persona la ejecutora. Tanto el cómplice como la esposa son designados con los genéricos de «macho» o «varón» (*zikarum*) y de «mujer» (*sinništum*) en un deseo de degradarlos semánticamente por la comisión de sus actos criminales.

Estamos, tal vez, ante un caso particular de homicidio, dado que los Códigos sumerios y babilonios no contienen leyes generales relativas al homicidio voluntario o involuntario, si bien prevén y sancionan el homicidio involuntario (Cf. §§ 229-231, 251-252).

452 En la estela SAL *šu-a-ti i-na ga-ši-ši-im / i-ša-ak-ka-nu-ši* (Rev. IX, 65), «a la mujer esa en el palo / colgarán a ella». El castigo que se le imponía a la mujer conyugicida es muy duro: el empalamiento. Sin embargo, el legislador no prevé este mismo delito para el hombre casado en razón a las grandes posibilidades que las leyes le ofrecían para obtener otra mujer o para pedir el divorcio. (Cf. con los §§ 137-141). Este § 153 tendría que haber estado recogido en la sección de leyes contra el adulterio (§§ 129-132) y no en la de los incestos que ahora se inicia (§§ 154-158).

453 Literalmente DUMU.SAL-*sú* / *il-ta-ma-ad* (Rev. IX, 68-69) «a su hija / ha conocido». Tanto el *Código de Hammurabi* como la Biblia utilizan el término «conocer» para designar las relaciones sexuales, por lo común legítimas, y el de «yacer en su seno», «acostarse» para indicar las ilegítimas.

El verbo aquí utilizado, *lamadu*, «conocer (sexualmente)» es correcto, toda vez que las relaciones entre padre-hija, tío-sobrina, suegro-nuera, padrastro-hijastra no eran consideradas del todo incestuosas, siendo, cuando se cometían, muy poco castigadas e incluso, a veces, lícitas o aceptadas de hecho. *Vid.* G. Cardascia, «Egalité et inegalité des sexes en matière d'atteinte aux moeurs dans le Proche-Orient ancien», WO, 11, 1980, pp. 7-16.

454 La expulsión de la ciudad es un castigo que no encontramos en nin-

gún otro artículo del Código; tampoco aparece el castigo de cárcel o prisión. Cf. con Lev., 18, 6-19; 20, 10-21; Deut., 27; 20, 22-23.

[455] En la estela hammurabiana pone *ši* (Rev. X, 1), es decir, «la», «ella» (femenino), creemos que por error. Debería poner el masculino *šu*, «él» o «le». Este error está rectificado en un fragmento encontrado también en Susa por M. de Mecquenem y publicado por diferentes autores, entre ellos V. Scheil. La lectura literal del párrafo sería «se le (a ella) arrojará al agua».

[456] El padre que tenía relaciones incestuosas con la mujer destinada por él a su hijo sufría el castigo aplicado a los adúlteros (Cf. §§ 129-133) si su hijo había ya cohabitado con la mencionada mujer, ya convertida en esposa. El Código sacerdotal (Lev., 20, 12) tiene una ley parecida, pero en ella son castigados los dos, suegro y nuera. El *Código de Hammurabi* no penaliza a la mujer en estos casos en atención a que ella realmente no podía oponer ninguna resistencia a las exigencias del suegro, en realidad un verdadero y total *paterfamilias* en la sociedad mesopotámica.

[457] Si el padre político tiene relaciones con la esposa destinada a su hijo y todavía éste no ha consumado el matrimonio, el padre debía pagar a la mujer una compensación de media *mina* de plata (250 gramos) por la pérdida de su virginidad y devolverle la dote (*šeriktum*) que había traído de su casa y cuantos objetos de uso personal hubiese aportado. Tras ello, la mujer violada podía disponer de ella libremente (se procede como en los §§ 133-139). Caso de que el matrimonio se hubiese consumado, como vimos en el artículo anterior, el padre sufría el castigo dado al adúltero (Cf. §§ 129-133). Si el hijo desease a tal mujer como esposa, la ley le pondría obstáculos en atención al § 158, pues cometería incesto (no se podían tener relaciones con una mujer que hubiese cohabitado con el padre de uno).

[458] En la estela *wa-ar-ki a-bi-šu* (Rev. X, 19), «después de su padre». Esta frase puede interpretarse de dos modos: «después (de la muerte) de su padre» o «después (de las relaciones) de su padre». Los especialistas adoptan una u otra postura ante esta interpretación, si bien en su mayoría se inclinan por la primera acepción (G. R. Driver, J. C. Miles, A. Finet, E. Szlechter). En efecto, la preposición *warka* con un pronombre sufijo significa «después (de su muerte)», como en los §§ 150, 167, 178 y 179, pero también es cierto que esta construcción se emplea, asimismo, para designar cosas posteriores a hechos distintos del de la muerte, como en los §§ 135, 136, 173, 174, 182, etc. En el *Código de Hammurabi* la expresión para designar la muerte de las personas es la de «ir a su destino», *alāku ana šimtim*, que contabilizamos, como mínimo, en quince artículos concretos. Los que aceptan la interpretación de que se producía incesto entre hijo y madre si mantenían relaciones después de la muerte del padre, ven en ello circunstancias de orden sobre todo religioso, dado que se atentaba *contra naturam* (Cf. G. R. Driver, J. C. Miles, *The Babylonian Laws*, II, cit. p. 320). P. Cruveilhier considera que debe entenderse como «las relaciones de un hijo con su

madre, después de haberlas tenido su padre con su esposa (y madre del hijo)». Si fuesen unas relaciones «simplemente después de la muerte del padre» se trataría del incesto de un hijo con su madre, habido con ella tras la muerte del padre y sería muy extraño que el legislador no hubiese previsto el caso del incesto del hijo cometido con su madre en vida del padre, crimen quizá mucho más grave que el cometido estando el padre ya muerto. Por su parte, C. Saporetti traduce el párrafo con interrogación, sin pronunciarse por una u otra solución: «después» (¿de la muerte?) de su padre».

[459] La culpabilidad es de ambos y la gravedad de la misma exige tal pena. La dignidad de la familia reclamaba tal reparación. E. Szlechter supone que era el padre quien llevaba a cabo la ejecución del castigo. Recordemos que la sacerdotisa que salía de su claustro para frecuentar tabernas era castigada con idéntico suplicio, considerando que se atentaba al honor y dignidad de la religión (¿o al control de la prostitución sagrada?) (Cf. § 110). La pena de muerte por fuego está registrada varias veces en el Antiguo Testamento: Gén., 38, 24; Lev., 20, 14 y 21, 9; Jos., 7, 15).

[460] En la estela *ra-bi-ti-šu* (Rev. X, 27), «de su grande», «de la esposa principal suya» (de su padre). Seguimos la interpretación de G. R. Driver, J. C. Miles, E. Szlechter y A. Finet, entre otros; sin embargo, la comprensión de este artículo es difícil. Quizá haya que ver un error del lapicida en tal línea del Código y entender o restituir <*mu*>, con lo cual tendríamos *murabbitišu* (forma participial D de *rabû*, que significa «criar», «educar»), esto es, «de la que lo ha criado». El término *murabbitu* usualmente designa al padre o a la madre nutricios, esto es, adoptivos. Si se acepta esta restitución, estaríamos ante una esposa del padre, que no sería necesariamente la principal, y que habría sido, respecto al hijo que ha sido sorprendido con ella, su madrasta, quizá por muerte o divorcio de su verdadera madre. C. Saporetti es partidario de esta interpretación (Cf. *Le leggi della Mesopotamia*, cit. p. 72 y nota 71).

[461] Este incesto era de menor gravedad para la ley que el contemplado en el § 157. El castigo consistía en la expulsión y desheredamiento de tal hijo, que se había comportado irrespetuosamente con la esposa principal de su padre. Un caso parecido recoge la Biblia a la hora de comentar las relaciones de Rubén con Bilha, esclava de Raquel, entregada por esta a su esposo Jacob (Gén., 35, 22).

[462] En la estela *bi-ib-lam* (Rev. X, 35). El *biblum* era una donación o regalo consistente, por lo general, en bienes muebles de mayor o menor importancia, según el rango social y la situación económica. Este término aparece en las leyes asirias con idéntico valor y puede también ser el equivalente del *mattan* bíblico (Gén., 34, 12).

[463] Literalmente, *up-ta-al-li-is-ma* (Rev. X, 39), «ha vuelto los ojos». Para R. Borger debe leerse *ub-ta-al-li-is-ma*, refiriéndose así al verbo *balāsu* y

no *palāsu*. El verbo *balāṣu* tiene como sentido técnico «mirar con grandes ojos» y como sentido vulgar «mirar de soslayo», «codiciar».

464 Como compensación por la ruptura del compromiso matrimonial (no se alude a la tablilla contractual) el padre de la novia se quedaba con el *biblum* (regalo) y con la *terḫatum* (arras) que le hubiese entregado el novio.

465 Por lo aquí dicho el padre de la novia podía romper el matrimonio de su hija por cualquier motivo. Además, la hija debía acatar lo hecho por su padre. Como compensación el presunto suegro debía devolver al novio el doble de todo lo que éste le hubiese entregado.

466 Aunque el texto de la estela no alude al contrato matrimonial, la hija es llamada «esposa» (*aššatum*) y su novio «señor» o «propietario de la esposa» (*bel aššatim*), en razón de que éste había entregado a su futuro suegro los requisitos necesarios para el contrato matrimonial: el regalo matrimonial (*biblum*) y las arras (*terḫatum*).

467 La ley prohibía que el amigo calumniador, por cuya culpa se había deshecho el matrimonio, pudiese casarse con la novia, pues podría haber sido un ardid de tal amigo para casarse con aquella mujer. Como el padre rompe el matrimonio sin causa justificada, la ley le castiga a devolver doblado económicamente todo lo que hubiese recibido.

468 En la estela *a-na ši-im-tim / it-ta-la-ak* (Rev. X, 83, XI, 1), «a su destino / ha ido». Esta expresión se encuentra en la mayoría de los artículos relativos a herencias. Es sabido que los mesopotámicos creían que los dioses fijaban los destinos de los hombres (Cf. con el *Poema de la Creación*, por ejemplo).

469 La dote (*šeriktum*) era propiedad exclusiva de la esposa y a su muerte era repartida entre sus hijos no pudiendo reclamar ni su esposo ni el padre de ella en el supuesto de que hubiese tenido hijos o se los hubiese procurado a su esposo por medio de una esclava. Esto refuerza la tesis de que el matrimonio babilónico no era una simple compraventa, pues la mujer podía disponer de sus propios bienes (la dote) en muchos casos superior a las arras dadas por el marido.

470 En la estela DUMU-MEŠ *la ú-šar-ši-šu* (Rev. XI, 10), «hijos no le ha hecho tener». El verbo *rašû* significa «tener», «obtener» y no es sinónimo de *walādu*, «engendrar», «dar a luz». En este artículo, por la partícula negativa y la forma causativa del verbo, debemos entender que la esposa «no le había procurado hijos», nacidos a través de una concubina esclava, a su esposo (cf. nota 410).

471 Se utiliza esta expresión «casa paterna», É *a-bi-ša-ma* (Rev. XI, 23) y no la de «pertenece a su padre» en razón de que por ley de vida era natural que el padre ya hubiese muerto antes. La dote, de todos modos, pasaba nuevamente a engrosar los bienes de la casa paterna, viviera o no el padre.

472 Esto evidencia que muchas veces la dote (*šeriktum*) de las novias era

superior a las arras (*terhatum*) que hacía el novio a su futuro suegro. Se concluye de ello que el matrimonio no era una compra.

473 El término *aplum*, leído en la estela con los ideogramas IBILA o TUR UŠ, según los autores, (Rev. XI. 34), significa en sentido estricto «hijo heredero».

474 Literalmente, *i-in-šu mah-ru* (Rev. XI. 35), «el primero de su ojo».

475 Un padre podía tener un hijo preferido lo mismo que su esposa, según vimos en el § 150, y hacerle entrega de determinados bienes como obsequio personal, bienes que pasaría a disfrutar sólo después de la muerte de su padre y siempre que mediase un documento escrito; asimismo, ese hijo preferido recibía una parte de la herencia idéntica a la de los demás hermanos. Sobre partición de herencias en la Biblia, Cf. Deut., 21, 15-17.

476 Si todos los hermanos habían dispuesto de *terhatum*, dadas por el padre a los padres de las diferentes esposas, era lógico que dicha cantidad se le apartase del conjunto de la herencia para quien no usó de ella. De este artículo se deduce que la *terhatum* (arras) era requisito muy usual en todos los matrimonios (recordemos que el § 139 prueba que había matrimonios sin tal requisito). P. Koschaker ve en ello una contradicción que resuelve suponiendo que Hammurabi había tomado leyes de dos derechos diferentes, uno del semita, que exigía arras para formalizar un matrimonio, y otro, del sumerio que no las exigía. Esta hipótesis no está plenamente probada. Cf. con lo dicho por nosotros en la nota 415.

477 En vida del padre era éste quien elegía las esposas para sus hijos. Faltando él correspondía al propio interesado (en este caso, el hermano menor) procurarse su esposa.

478 Literal *wa-ar-ki-ša* (Rev. XI, 81), «tras ella».

479 Por lo aquí dicho, tratándose de herencias paternas, los hijos de un primer matrimonio no tienen derechos superiores a los hijos de un segundo matrimonio. Esto es, «no repartirán según sus madres» (*a-na um-ma-tim*, Rev. XII. 1).

480 Ya en el § 162 se dijo que los herederos de la *šeriktum* de una esposa eran únicamente sus hijos.

481 Esta ley ha sido estipulada en atención a la herencia de un señor que ha tenido sucesivamente dos esposas. Los hijos heredan del padre, a su muerte, dividiendo la herencia paterna en partes iguales; en cambio las dotes de las madres sólo pasan a sus directos hijos, no pudiéndose mezclar las dotes de las dos esposas y luego repartirlas entre todos los hermanastros. De todos modos el artículo está redactado ambiguamente. El supuesto legal sólo plantea la muerte de la primera esposa, el segundo matrimonio de un señor y la muerte de este señor. En el fondo tan sólo está presente el grupo de hijos de la primera esposa, que ha muerto, y de la que toman su dote; la segunda esposa, que según el artículo, está viuda, conservará para ella su *šeriktum* según los §§ 171-172. Sólo será a su muerte cuando

sus hijos se reparten tal dote (Cf. con el § 162). El artículo parece querer decir lo siguiente: A la muerte del padre los hijos del primer y segundo matrimonio deberán repartir separadamente las dotes de sus respectivas madres, y luego, juntos, a partes iguales, se repartirán los bienes del difunto padre.

482 En la estela leemos *na-sa-ḫi-im* (Rev. XII, 11), «arrancar». Como el acto cometido por el padre va contra todo derecho, el verbo precisa aquí de un contenido semántico de violencia (de ahí el verbo *nasaḫu*). Falta el complemento directo de tal verbo, que no es otro que «la herencia». De donde «arrancar (la herencia)» = desheredar. La intención queda manifestada por la especial disposición de la cara del padre, cosa que ya vimos en notas anteriores. No olvidemos que para la mentalidad oriental los sentimientos se reflejaban en el rostro.

483 Literalmente *wa-ar-ka-šu* (Rev. XII, 16), «detrás de él». Este giro ha sido interpretado como «lo que está detrás de él», esto es, las razones del padre, y también como «las circunstancias o antecedentes existentes en el hijo».

484 Por lo aquí dicho, el Derecho babilónico no tenía codificadas las faltas que motivaban el desheredamiento de los hijos; más bien quedaba a criterio de los jueces el discernir si se podía aplicar o no esta penalización. Cf. este artículo con Deut., 21, 18-21.

485 En la estela *pa-ni-šu ub-ba-lu* (Rev. XII, 31), expresión interpretada de diferentes maneras. Su traducción literal podría ser «ellos dirigirán su cara». Gramaticalmente, parece tratarse de la cara del hijo culpable y no las caras de los jueces. Es decir, «los jueces dirijirán su cara —o lo que es lo mismo— la atención del hijo la volcarán a» la gravedad de su falta. Como quiera que en el § 168 quien dispone su cara —«se propone»— es el padre (se proponía desheredar como vimos), algunos autores opinan que debe darse aquí una traducción próxima a la de «ellos soportarán la cara del padre», en el sentido de que los jueces no harán caso a las intenciones del padre de desheredar a su hijo y, por tanto, le perdonarán. A. Ungnad ha sido quien mejor ha interpretado el contexto, traduciendo el giro como «ellos (le concederán) indulgencia».

486 Para ser desheredado un hijo, éste debía haber cometido por dos veces una falta grave contra su padre.

487 Literal *ḫi-ir-ta-šu* (Rev. XII, 38), «su esposa inicial». El sustantivo *ḫirtum* está aquí empleado con el sentido genérico de «esposa». Recordemos que *ḫirtum*, al igual que *ḫawirum*, indicaban una primera experiencia matrimonial, en la mujer y en el hombre respectivamente. (Cf. §§ 135, 138).

488 Hijo heredero, *aplum*, en la estela con el ideograma IBILA DUMU (Rev. XII, 56), tiene aquí claro valor colectivo, pues no sólo heredaba el hijo primogénito, cuya figura parece dibujarse al escoger su parte en primer lugar, sino todos los hijos, como bien sabemos.

[489] En esta primera parte del §171 el legislador determina que si los hijos de una esclava no fueron reconocidos por su padre (se entiende que de condición libre) mientras vivía, no tendrían derecho a la herencia paterna; únicamente se les concedería automáticamente la libertad, sin que sobre ellos los hijos legítimos pudiesen reclamar derechos.

[490] Este artículo y el siguiente son los únicos del Código en que aparece el término ***nudunnum*** «donación» (Rev. XII, 80 y XIII, 7). El ***nudunnum*** no podía ser vendido por la esposa, incluso si tuviera una tablilla justificativa de tal posesión, en razón de que tal don o regalo provenía del marido y en cierta manera venía a ser parte de la hacienda familiar. Este regalo debía ser repartido a la muerte de la esposa entre sus hijos.

[491] A la muerte del marido pasaban a la esposa inicial (*ḫirtum*) la dote y las donaciones que el esposo le hubiese hecho mediante contratos. Tenía, asimismo, el derecho de residir en la casa del esposo y de disfrutar los bienes en su posesión, sin poder venderlos.

[492] De acuerdo con la normativa sobre las herencias en el Código, todos los bienes de la esposa *ḫirtum* pasarían, lógicamente, a sus hijos.

[493] Este artículo es susceptible de ser desglosado en los tres supuestos siguientes: a) caso de la viuda a la que su marido, en vida, no le hizo ninguna donación o regalo; b) caso de la viuda que cuenta con la oposición de sus hijos para continuar viviendo en su propia casa, y c) caso de la viuda que quiere abandonar su hogar para contraer nuevo matrimonio. En el caso a), el legislador determina que además de la devolución de la dote personal de la esposa (*šeriktum*) se le entregará una parte de la herencia, que venía a ser, en realidad, el equivalente del ***nudunnum*** no regalado por su esposo. Respecto al caso b), como la viuda no estaba obligada a abandonar su casa, sus hijos serán castigados por el intento de expulsarla de ella, tras el juicio correspondiente. Finalmente, en el planteamiento c), si la esposa viuda se proponía («disponía su rostro» en la estela) salir de su casa para contraer un segundo matrimonio, debía entregar a sus hijos la donación (***nudunnum***) recibida, pero tenía derecho a conservar su dote personal (*šeriktum*) que había recibido de la casa de su padre a la hora de casarse.

[494] En la estela *a-šar i-ru-bu*) (Rev. XIII, 42), «allá donde entró».

[495] Literalmente DUMU-MEŠ *maḫ-ru-tum / ù wa-ar-ku-tum* (Rev. XIII, 48-49), «los hijos anteriores / y posteriores», esto es, los hijos del primer y del segundo matrimonio.

[496] Como se ha visto en el § 173, tanto los hijos del primer matrimonio como los del segundo se repartían, independientemente, las dotes de las respectivas madres. En este artículo se estipula que si no hubiese tenido hijos en su segundo matrimonio, dicha dote la recibirían los hijos de su primer esposo (*ḫāwirum*), lógicamente a la muerte de la madre. El legislador silencia qué ocurría con la dote de una esposa repudiada que hubiese

contraído segundas nupcias y que hubiese tenido hijos en el nuevo matrimonio.

497 *Awīlum* debe ser entendido aquí, como «hombre libre» más bien que como categoría social específica.

498 En el supuesto de un matrimonio entre un esclavo de palacio o un esclavo de un *muškēnum* (subalterno o segunda clase social) con la hija de un hombre libre (*awīlum*) la ley determinaba ciertas ventajas para los hijos de tal unión: por un lado la libertad de dichos hijos (no podrían ser tomados como esclavos) y por otro el derecho a la herencia de los padres. Esto prueba que este tipo de esclavos —los del palacio y los de los subalternos— gozaban de ciertas prerrogativas respecto a los demás esclavos. Si bien un esclavo y lo que le rodeaba era propiedad absoluta de su dueño, en los casos de estos dos tipos de esclavitud, la ley no aplicaba la regla general, sino que daba prioridad a la expresión «hijos de la hija de un hombre libre».

499 Para regular la herencia de un esclavo del palacio o el de un *muškēnum*, casado con una mujer libre, esposos que han podido adquirir bienes durante su matrimonio, el Código supone dos casos: a) que la esposa libre haya aportado al matrimonio una dote (*šeriktum*), y b) que no la haya aportado. En ambos casos el legislador procede de idéntica manera: esto es, a la muerte del esclavo casado, deberán hacerse dos partes con los bienes matrimoniales: una iría a parar al propietario del esclavo (el montante de lo recibido representaría el importe del trabajo de su esclavo) y otra pasaría a la esposa para poder atender con ella a sus hijos. Sin embargo, la dote que la esposa había recibido al casarse, quedaría de su plena propiedad, no pudiendo entrar este bien en el reparto. El legislador supone en este artículo únicamente la muerte del esposo esclavo, sin cuestionar la posible muerte de la esposa de condición libre ocurrida con anterioridad a la del esposo. La dote, por lo dicho en el § 162 pasaría a sus hijos, y si no los tuviese, según el § 163, revertiría a la casa paterna.

500 Como se ha dicho, los bienes del matrimonio entre esclavo e hija de libre, a la muerte del esclavo deberán dividirse en dos partes: una para la viuda y la otra para el propietario del esclavo.

501 «Entrar en la casa de otro hombre» equivale, como sabemos, a contraer nuevo matrimonio.

502 En la estela *i-nu-ma / i-ir-ru-ub* (Rev. XIV, 31 y 33) «cuando / ella entrará». Por el contexto se entiende «cuando sea autorizada a entrar».

503 Literalmente leemos *wa-ar-ka-at* / É (...) (Rev. XIV, 35-36) «lo que hay detrás / de la casa (...)», esto es, «los bienes o la hacienda de la casa». Los jueces debían redactar el correspondiente inventario de todos los bienes muebles o inmuebles habidos en el primer matrimonio, cuando una mujer tenía hijos menores y deseaba contraer segundas nupcias.

504 En la estela É *ša mu-ti-ša / pa-ni-im* (Rev. XIV, 39-40), esto es, «la casa de su marido / cabeza». El término *panûm* lo hacemos aquí equiva-

lente a *maḫrû*, «delante», «primero», «anterior». La idea de «primer marido» está tomada en este artículo de modo metafórico, toda vez que la palabra *pānûm*, «cara», «rostro», «faz», «cabeza» está empleada como un epíteto. Los semitas utilizaban tal palabra para indicar algo con idea de prioridad en el tiempo, en base a que la cabeza es la primera parte del cuerpo que viene a la existencia. Es decir, «confiar los bienes de su marido, el cabeza» equivale a «confiar la hacienda del primer marido». En los §§ 135 y 174 «primer marido» está designado con la palabra *ḫāwirum*.

505 Los nuevos esposos recibían la hacienda del primer marido contra una tablilla oficial. Con ello se venía a cumplir lo dispuesto para los depósitos. Cf. con los §§ 7 y 122.

506 El contenido de este artículo está en línea de lo proclamado en el prólogo (Anv. I, 37-39) y epílogo (Rev. XXIV, 59-62) del Código; esto es, la defensa y protección de los débiles.

507 En la estela SAL-ZI.IK.RU.UM (Rev. XIV, 62). Este falso ideograma sumerio encierra dos componentes: SAL, que designa a una «mujer», «hembra» o «esposa» y ZIKRUM (transcrito en acadio *ziqrum*, *seqrum* o *sekretum*) que equivale a «varón», «masculino», «macho». Creemos, sin embargo, que este ideograma compuesto no significa ni «esposa del varón» (mujer casada) ni tampoco «mujer del macho» (prostituta), sino más bien «mujer-de-harén», esto es, una mujer que realizaba funciones de eunuco (mujer-hombre). Hubo de ser considerada como sacerdotisa de menor rango, dado que se la nombra tras la sacerdotisa *entum* y la *nadītum*. Los especialistas han considerado que la SAL-ZIKRUM podría ser una virago o mujer hombruna, que ocuparía entre las sacerdotisas el papel o lugar del hombre; otros han sostenido que podrían ser hermafroditas, no faltando los que apuntan que se trataría de mujeres vestidas de hombre o viceversa. El cambio de vestido del otro sexo está muy bien documentado en el antiguo Oriente (caso de los ritos celebrados en Uruk (F. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, París, 1921, p.115; A.L. Oppenheim, JAOS, 63, p. 32) y aún en el mundo clásico (el Kómbabos de Hierápolis conectado con el Humbaba de la mitología babilónica y representado mediante una estatua femenina, pero vestida con ropas de hombre (Luciano, *De Syr.*, 26) o el sacerdote-eunuco (*galli* o *gallae*) de Cibeles, que tributaba culto a dicha diosa vestido con ropas femeninas (Luciano, *De Syr.*, 15-17, 27; Catulo, *Carmen*, 63, 12).

La SAL-ZIKRUM es considerada en el *Código de Hammurabi* como una mujer, dentro del estamento de las sacerdotisas (§§ 178-180, 192)

508 Literalmente *ma-la-li-ib-bi-ša / la ú-ša-am-ṣí-ši* (Rev. XIV, 74-75), «ni la intención de su corazón / no le ha dejado seguir»; es decir, no le ha dado plena satisfacción. Algunos autores interpretan que al no dejarle seguir sus intenciones, en realidad lo que ocurría era que no disponía de la plena discreción sobre la dote que le fue entregada por su padre.

[509] En la estela *li-ib-ba-ša / ú-ta-ab-bu* (Rev. XIV. 86-87), «su corazón / contentarán». La sacerdotisa tenía contento su corazón o lo que es lo mismo «vivía sin problemas económicos» gracias a la entrega de alimentos y vestidos que le hacían sus hermanos como contrapartida por la explotación de la dote de ella. Nosotros hemos dado la versión libre de «cuidarán de su holgura».

[510] El artículo presenta, en síntesis, este supuesto: A una hija que abrazaba el estado clerical (se citan tres posibles tipos de categoría sacral) el padre le entregaba generalmente una dote (*šeriktum*) para casarse o hacer frente a sus necesidades. En el documento correspondiente de transmisión se podía estipular la plena propiedad de la dote o bien el simple usufructo. Esta segunda formalidad es la contemplada en esta ley. A la muerte del padre la dote (aquí bienes inmuebles) revertía al conjunto total de la herencia, ocupándose de la misma sus hermanos. Si éstos no llegaban a satisfacer a su hermana determinados productos, como contrapartida por el disfrute de la dote, la hermana se la entregaría a la persona que quisiera para su explotación o los explotaría personalmente. Cuando ella moría, estos bienes inmuebles pasaban a sus hermanos. Al hablarse aquí de la entrega de esta dote a sus hermanos y no mencionarse la *terḫatum* (las donaciones de su marido, caso que fuera sacerdotisa casada) que tendría que haberse deducido, lógicamente, de la dote, si seguimos los §§ 163-164, algunos autores sostienen que este argumento negativo demostraría que las sacerdotisas babilonias no podían contraer matrimonio. Esta argumentación no es válida pues sabemos que existieron matrimonios sin el requisito de la *terḫatum*; además si la sacerdotisa no se casaba no tenía por qué recibir una *terḫatum*.

[511] Esta ley presenta un supuesto contrario al anterior. Un padre entrega una dote (*šeriktum*) a su hija sacerdotisa, indicándole en la tablilla de tansmisión que podrá nombrar heredero de tal dote a quien mejor le plazca. En tal caso sus hermanos no pueden reclamarle nada. Lógicamente, se entiende que los bienes de la dote (campo y huerto) serían dados por la sacerdotisa a un arrendatario el cual debería pasarle determinada cantidad de cereales, aceite y ropas, de acuerdo con la importancia de la dote. Únicamente, a la muerte de la sacerdotisa, el arrendatario podrá disponer de la herencia si es que en vida ella se la había prometido y constaba esta circunstancia en un documento.

[512] Este artículo contempla también la figura de dos sacerdotisas, pero con la particularidad de que una de ellas, la *naditum*, es a su vez *kallatum*, esto es, prometida o quizá esposa del dios, mientras que la otra es una *zikrum*, dedicada tal vez al control del harén o a alguna función subalterna del templo. La estela en lectura de G.R. Driver y J.C. Miles, dice: *šum-ma a-bu-um / a-na* DUMU.SAL-*šu* / LUKUR GA.GE$_4$. A / *ú lu* SAL-ZI.IK.RU.UM (Rev. XV, 43-46), esto es, «Si un padre / a su hija / una

sacerdotisa en el claustro / o una epicena» (*The Babylonian Laws*, II, cit, pp. 72-73). Para tales autores, LUKUR es un ideograma sumerio que equivale a «sacerdotisa» (en acadio *nadītum*) y GA. GE_4. A, a «claustro». (en acadio *gagûm*). No obstante, de acuerdo con la breve nota de M. Stol (RA 73, 1979, p. 91), la línea 45 debe ser leída LUKUR. E. GI_4. A, que en acadio daría *naditum kallatum*, esto es, «sacerdotisa novia», «sacerdotisa esposa» (LUKUR = *naditum* = «sacerdotisa»; E.GI_4.A = *kallatum* = «novia», «esposa», «nuera»). Por lo tanto, en vez de una «sacerdotisa *nadītum* del claustro» nos hallamos ante una «(sacerdotisa) *naditum kallatum*» o, si se quiere, «una sacerdotisa esposa de dios (?)». Nótese que C. Saporetti considera que en este artículo se alude a tres mujeres: la *naditum*, la *kallatum* (que la da con interrogación) y la *sekretum* (o *zikrum*) (*Vid. Le legge della Mesopotamia*, cit. p. 77 y nota 77. Para A. Finet esta *naditum kallatum* debe ser la misma que la citada en los §§ 178-179, pero diferente de la *naditum* citada entre la prostitutas del § 181 (*Le Code de Hammurapi*, 2.ª ed. cit. p. 105).

513 Sobre la *zikrum*, *vid.* nuestra nota 507. A Finet señala la ausencia de la sacerdotisa *entum* en este artículo.

514 Si el padre no hubiese entregado dote alguna a una mujer *naditum kallatum* o una mujer *zikrum*, tales mujeres a la muerte del padre recibirían una parte de la herencia como los otros herederos, que podrían usufructuar de por vida. A su muerte la parte de herencia de ellas pasaría a sus hermanos.

515 Según este artículo la hija de un señor podía ser consagrada a la divinidad como sacerdotisa, entre otras categorías, como *naditum* o sacerdotisa de alto rango; *qadištum* o prostituta sagrada y *kulmašitum* o mujer consagrada a una divinidad. En la estela (Rev. XV, 61-62) las tres categorías citadas están escritas con los ideogramas sumerios: LUKUR, NU.GIG y NU.BAR. Todas ellas podían tener marido, pero no hijos, y aun ejercer algunos oficios, aparte de sus funciones específicas. Por lo dicho en este artículo, el padre tenía la iniciativa para consagrar a sus hijas como hieródulas y aun oblatas, las cuales, precisaban de su consentimiento.

516 La *naditum* (en sumerio LUKUR) era una sacerdotisa principal, de alto rango, si bien de menor categoría que la *entum*. Para tal tipo de sacerdotisa, *vid.* nuestra nota 330.

Si se compara este artículo con el anterior debemos establecer diferencias entre la *naditum kallatum* que allí se veía (Cf. § 180) y la *naditum* aquí recogida y relacionada junto a hieródulas. Obviamente, hubo de actuar como prostituta sagrada.

517 La *qadištum* (en sumerio NU.GIG) era una hieródula, ritualmente pura, conectada con los servicios del templo, y dedicada también a la prostitución sagrada, si bien no se sabe con seguridad si actuaba o no en los

recintos del templo. Se conoce una cateogría de estas sacerdotisas consagradas al dios Adad.

[518] La *kulmašitum* (en sumerio NU.BAR) era una mujer, probablemente virgen, devota de una divinidad y consagrada u ofrecida a la misma. Tenían también conexión con el templo y se conocen referencias documentales de tal tipo de mujeres, que finalizarían también actuando como hieródulas.

[519] En la estela IGI-3-GÁL DUMU.UŠ-*ša* (Rev. XV, 70) esto es, «un tercio de la parte de hijo (heredero)».

[520] Al no haber recibido una dote, una mujer ofrecida por su padre a la divinidad como *naditum*, *qadištum* o *kulmašitum*, a la muerte de éste debía recibir no una de las posibles partes de la herencia, sino únicamente un tercio de una de las partes. Tal vez se les daba tan poca cantidad teniendo en cuenta que con su oficio de hieródulas lograban lo suficiente para vivir.

[521] En la estela LUKUR^DINGIR AMAR.UD (Rev. XV, 78), «(sacerdotisa) *naditum* del dios Marduk». Este tipo de sacerdotisas gozaban de particulares privilegios, dada su cualificación religiosa. Sobre el dios Marduk *vid.* nuestra nota 5.

[522] Sobre Babilonia *vid.* nuestra nota 8.

[523] En la estela *il-kam* (Rev. XV, 91), «del feudo». El término *ilkum* significa, como sabemos, «feudo» (Cf. con los §§ 27-31, 38, 40 y 71), pero su empleo en este pasaje no puede tener evidentemente esa traducción. El artículo no alude a oficiales o funcionarios a los cuales el rey podía entregarles un feudo; además en el mismo se puntualiza que los bienes de la sacerdotisa de Marduk provienen de la fortuna de su padre (herencia) y no del rey. Por todo ello el sentido de la frase *il-kam / ú-ul i-il-la-ak* (Rev. XV, 91-92) indica que la sacerdotisa no deberá ocuparse de la gestión —o administración— de los bienes recibidos como herencia, ya que su profesión de sacerdotisa Marduk era incompatible con la gestión y el cultivo de tierras. Esta prohibición no se contempla en los §§ 179 y 181. Interpretado así, la sacerdotisa no tendría la obligación de pagar por el tercio patrimonial recibido y ni siquiera debería entregar al templo determinados productos como impuesto por haber recibido una herencia. Recordemos que las *naditum* debían entregar regularmene una contribución en especie (harina y carne) al templo (R. Harris).

[524] La *naditum* de Marduk recibía su parte de herencia (únicamente el tercio de una parte) si no había recibido su dote. Estos bienes eran de su exclusiva propiedad y se hallaban libres de cargas, pudiéndolos dar en herencia a quien quisiese. Obsérvese que la sacerdotisa de Marduk es equiparada a las hieródulas en cuanto al derecho hereditario (un tercio de la parte de herencia de uno de sus hermanos); las sacerdotisas (enclaustradas o no) recibían más, esto es, una parte igual a la de sus hermanos. Se explica que

las hieródulas reciban menor herencia que una sacerdotisa en razón de su menor categoría, pero ¿por qué también recibe idéntica porción (sólo un tercio) la sacerdotisa de Marduk? ¿Quizá pensando en que tal parte ya era suficiente, dados los mayores beneficios económicos que podría obtener en razón a su alta categoría?

[525] El término *šugētum* (Cf. con los §§ 137, 144, 145) lo traducimos como «sacerdotisa lega». La *šugetum* era una mujer, miembro del estamento eclesiástico, que todavía no había alcanzado el rango de sacerdotisa. Pertenecía, pues, a la escala subalterna de las hieródulas, y podía contraer matrimonio y tener hijos en calidad de esposas de segundo rango, esto es, intermedia por lo general entre la esposa principal (*aššatum*) y la concubina esclava (*amtum*).

[526] El legislador, a propósito de la dote de la *šugētum*, la considera en parangón con las sacerdotisas y las hieródulas (Cf. con los §§ 178-182) en razón del indudable carácter sagrado que esta *šugētum* tenía. Tanto este artículo como el siguiente puntualizan una legislación matrimonial para este tipo de mujeres. Recibida la *šeriktum* por la *šugētum* ésta ya no podrá participar en la herencia paterna.

[527] Este artículo contempla un caso opuesto al anterior. Una *šugetum* a quien su padre no le había entregado la dote ni le había proporcionado esposo. La ley dispone que, a la muerte del padre, sus hermanos deberán entregarle una dote proporcional a la riqueza de la fortuna paterna y procurarle un esposo. Una vez recibida esta dote, la *šugetum* no participaba de la herencia. Esta ley ofrece algunas analogías con la del § 166.

[528] En la estela *si-iḫ-ra-am* (Rev. XVI, 32), «(a) un pequeño».

[529] Literalmente, *i-na me-e-šu* (Rev. XVI, 33), «en su agua», esto es, «en el líquido amniótico», según interpreta R. Borger (HKL, I, 1967, p.30). Según este contexto tan ambiguo, se puede pensar que el señor ha tomado el niño desde el mismo momento de su nacimiento o aun antes de haber nacido. (Cf. el reciente trabajo de C. Wilcke, «Noch einmal: *šilip rêmim* und die Adoption *ina mêšu*. Neue und alte einschägige Texte», ZA, 71, 1981, pp. 87-94.

[530] La frase *a-na ma-ru-tim / il-qí-ma* (Rev. XVI, 34-35), «él ha tomado / para la filiación», nos indica claramente que estamos ante un caso de adopción.

[531] Este artículo nos define las condiciones necesarias para la plena y perpetua adopción: a) que el adoptado sea un niño pequeño (recién nacido en opinión de R. Borger) y, por tanto, que precise crianza; b) que el padre adoptivo lo tome dándole su nombre (y así sería equiparado al resto de los hijos que puediera tener); y c) que el adoptado haya sido criado por el adoptante.

[532] Literalmente, *i-ḫi-a-at* (Rev. XVI, 46), del verbo *ḫiatum* (*ḫâtum*) «busca con insistencia».

533 Por lo que se deduce de este artículo si se adoptaba un niño pequeño, pero ya algo crecido, y reclamaba a sus padres, ese niño podía regresar a su casa, con lo que se rompía la adopción. Hay que entender que era el adoptado quien tenía que «buscar con insistencia» a sus padres, porque parece improbable que la ley impusiese al adoptante la obligación de buscar a los padres del niño adoptado. Por el contexto, la ley autoriza al adoptado a buscar por su cuenta a sus legítimos padres y caso de encontrarlos a volver con ellos.

534 En la estela aparece el ideograma GÌR.SÈ.GA (Rev. XVI, 50) que puede ser interpretado de diferentes maneras. En acadio fue leído como *girseqqûm* o *gerseqqûm*, dándosele el significado de «servidor del rey o del templo». Para A. Ungnad dicho ideograma designaba a una persona «que se mantenía ante el rostro de otra» para servirle. Para E. Dhorme se trataría de un dignatario babilonio que se «mantiene delante del trono», esto es, un «favorito» o «cortesano», acepción ya sostenida por V. Scheil. En el período babilónico antiguo el *girseqqûm* estuvo vinculado al servicio de un dios (hay referencias para los dioses Nergal, Marduk y Ningirsu), o fue un *wardum* del rey o un oficial del palacio. Aparecen como personas privilegiadas en las ceremonias del culto a Ishtar (G. Dossin) o bien como simples oficiales palaciegos en la época neobabilónica (M. Rutten).

En este artículo este tipo de personas desempeña sus funciones en el palacio (la estela dice *mu-za-az* É.GAL, Rev. XVI, 51), lógicamente para el rey o para la corte. Respecto a sus funciones concretas la opinión de los especialistas difiere bastante. Para B. Landsberger un *girseqqûm* sería un eunuco; para G.R. Driver y J.C. Miles un chambelán; para B. Meissner un camarlengo; y para A. Boisser un *cinaedus*. A. Deimel, W. Eilers y A. Finet piensan en un personaje de la corte, ligado a la persona del rey. (Cf. I.J. Gelb, «Homo ludens in Early Mesopotamia», *StOr.*, 46, 1975, pp. 43-76).

535 Sobre este tipo de mujeres *vid.* nuestra nota 507.

536 El texto acadio está redactado de manera un tanto equívoca: «El hijo de un favorito que presta sus servicios en el palacio o el hijo de una hieródula». Creemos que no se tratan de niños nacidos de esas personas sino de niños adoptados por ellas. Estos hijos no podían ser reclamados, en ningun caso, por sus padres naturales, por lo cual la ley beneficiaba más a este tipo de padres adoptivos conectados con el palacio y el templo, que a los padres adoptivos corrientes, y ello en razón de la posición social de los padres *girseqqûm* o *zikrum*, conectados con los estamentos oficiales. Esto abona la hipótesis de B. Landsberger (en ZDMG, 69, 521) quien creía que tales tipos de personas, tenidos por profesionales de la prostitución o en relación con ella, no podían tener hijos propios.

537 En la estela *si-pí-ir qá-ti-su* (Rev. XVI, 57), «la obra de su mano». El Código nos habla aquí de un oficio manual.

538 Este artícuo, al igual que el § 185, concede la plena adopción, si bien

hay sensibles diferencias en su planteamiento. Aquí no se habla de tomar un niño «para la filiación» (darle su nombre), sino para criarlo y enseñarle un oficio. En este caso la ley establece que no se podrá reclamar a ese adoptado, en razón de los gastos tenidos para su manutención y sobre todo por haberle enseñado un oficio y con él haberle procurado un medio de subsistencia.

539 Se trata de un supuesto totalmente contrario al anterior. Tanto en este artículo como en el anterior subyace la reclamación del verdadero padre del muchacho. En el § 188 se dice «no podrá ser reclamado», lo que da idea de una posible reclamación y en este artículo que comentamos, «volverá a su casa paterna», lo que no podría ocurrir si previamente no lo hubiesen reclamado sus padres.

540 Por lo aquí dicho se concedía al adoptante la facultad de disolver la adopción sin exponerse a ninguna responsabilidad. Esto es, con no enseñarle el oficio artesanal podía zanjar las relaciones de adopción. Nótese que a pesar de la ruptura de adopción el adoptado continuaba conservando la cualidad de hijo del adoptante. Sin embargo, el espíritu del artículo va en la dirección de que al volver a su casa paterna, el muchacho volvería otra vez a sus padres naturales. También puede analizarse en sentido contrario: todo adoptado dejaría de serlo en el caso de que no se le enseñase el oficio.

541 En la estela É-*ba i-pu-uš* (Rev. XVII, 80) «una casa suya ha hecho». Lógicamente, hay que pensar que «ha fundado su propia familia» (E. Szlechter, *Codex Hammurapi*, cit. p. 145).

542 Este artículo presenta una estructura sintáctica compleja. La prótasis puede interpretarse de diferentes modos: a) que se trate de un hombre soltero, célibe, que adopta un niño y que luego se casa y funda su propia familia; b) que sea un esposo que ante la esterilidad de su mujer, adopta un hijo, pero luego su propia esposa le da una concubina esclava de la que tiene otros hijos; c) que sea un marido que ni su esposa principal ni su concubina esclava le han dado hijos, por lo que adopta un hijo y luego contrae matrimonio con una esposa de segundo rango; d) que se trate de un divorcio y que el divorciado adopte un hijo y luego se vuelva a casar teniendo hijos de su nueva esposa. Siguiendo el tenor de las líneas 75 a 81, este artículo parece ocuparse del caso a); pero entonces podemos preguntarnos ¿por qué un hombre soltero había de criar un niño de corta edad? Lógicamente, un hombre solo tendría muchas dificultades para esta tarea, si bien cumplirla no era imposible.

543 En la estela el ideograma NÍG.GA (Rev. XVI, 88), que alude claramente a los bienes muebles, a su fortuna mobiliaria, en oposición a terrenos, huertos, casas, etc. Solamente recibía este hijo adoptivo un tercio de la parte de un hijo heredero, pero sacado de los bienes muebles; a los bienes inmuebles no tenía derecho alguno.

544 Este artículo, a pesar de sus dificultades sintácticas, presenta en su

redacción tres elementos muy claros: a) el hecho de la adopción; b) la causa motivante del rechazo del hijo adoptivo, y c) la indemnización por tal hecho.

Además de nuestras opiniones sobre este § 191 en las notas anteriores (541-543), *vid.* un amplio comentario de este artículo en E. Szlechter, RIDA, XIV, 1967, pp. 88-92.

[545] Se confirma lo dicho en el § 187, esto es, la no reclamación del hijo adoptivo. A pesar de que éste no desea estar con sus padres adoptivos, y lo manifiesta verbalmente, la ley tiene una solución disuasoria para estos casos de reniego: la amputación de la lengua, castigo a todas luces cruel. Lo lógico hubiera sido reenviarlo a la casa paterna previa indemnización o bien ponerle la marca de esclavo y venderlo, todo ello moviéndonos en hipótesis posibles para la época.

[546] En la estela, É *a-bi-šu* (Rev. XVII, 12), «casa de su padre». Lógicamente, hay que entender que ha llegado a identificar a su familia.

[547] La pena es aquí todavía más inhumana que en el artículo precedente. V. Scheil y otros autores que le siguen traducen la última frase en plural: «le sacarán sus ojos».

[548] En la estela falta quizá, por descuido del lapicida, el pronombre personal (o el sufijo pronominal) *šu* (de tercera persona) aplicado al padre; no así a la hora de citar a la madre. V. Scheil restituyó correctamete el pasaje: *ba-lum a-bi-*[*šu*] / *ù um-mi-šu* (Rev. XVII, 30-31), esto es, «sin el padre [de él] y la madre de él», «sin su padre y su madre». Lógicamente, se está hablando de los padres del niño muerto.

Por esta puntualización claramente se está aludiendo a una nodriza que no vive en la casa de los padres del niño, sino que éstos lo habían confiado a ella para que lo amamantase y criase en la propia casa de la nodriza.

[549] El texto recoge *ir-ta-ka-âs* (Rev. XVII, 33), forma del verbo *rakāsu* (ya conocido en los §§ 151 y 253). Dicho verbo tiene sentido de «ligar», «sujetar», «trabar», «unir», «colgar». A. Ungnad traduce el tiempo como «ha hecho colgar (a su seno)». G.R. Driver y J. C. Miles como «ha sujetado (a su pecho)». A. Pohl y R. Follet, «se ha sujetado (por contrato)», sentido que acepta T.J. Meek, quien le da al verbo el significado de «pactar». Por su parte, V. Scheil, H. Winckler, P. Cruveilhier y A. Finet lo traducen como «amamantar», «alimentar», mientras que C. Saporetti acepta indistintamente «atar» o «fijar» y «aceptar según acuerdo».

Hay que señalar que la idea de «amamantar» y «mamar» se designaba en acadio con el verbo *enēqu* y no con el verbo *rakāsu*, que es el que recoge la estela. Sin embargo, por el contexto la idea es la de «ligar» o «colgar junto a sí a un niño», lógicamente para amamantarlo.

[550] La redacción de este artículo presenta serias dudas de interpretación, especialmente motivadas por las líneas 30 y 31 de la columna XVII del reverso, en donde la carencia del verbo obliga a sobreentender cuatro posibles interpretaciones. Agilizando la traducción del texto tendríamos: 1) «Si

un señor dio su hijo a una nodriza y el hijo murió entre sus manos (por culpa de ella), si la nodriza amamanta a otro niño sin (poner el hecho de la muerte en conocimiento) del padre y de la madre (del segundo niño), será llevada a los tribunales, se le probarán los cargos y se le cortarán sus senos». 2) «Si un señor dio su hijo a una nodriza y el hijo murió entre sus manos (porque) la nodriza amamantaba a otro niño sin (conocimiento) del padre y de la madre (del niño muerto), será llevada a los tribunales, se le probarán los cargos y se le cortarán los senos». 3) «Si un señor dio su hijo a una nodriza y el hijo murió entre sus manos, (si) la nodriza ha amamantado a otro niño (en sustitución del niño muerto) sin (el conocimiento) del padre y de la madre (del niño muerto), será llevada a los tribunales, se le probarán los cargos y se le cortarán los senos». 4) «Si un señor dio su hijo a una nodriza y el hijo murió entre sus manos (¿intencionadamente?, ¿por muerte natural?) y la nodriza sin el conocimiento del padre y de la madre del niño muerto ha amamantado a otro niño (para poder así recibir otra cantidad de dinero), se le probarán estos cargos y se le cortarán los senos».

Estas interpretaciones, por tanto, plantean la culpa de la nodriza bajo cuatro presupuestos: a) culpa de la nodriza porque no ha advertido a los padres del segundo niño de que el primer niño había muerto por culpa de ella (quizá una enfermedad que le había transmitido), versión que acepta C. Saporetti; b) culpa de la nodriza por haber amamantado a un segundo niño sin haberlo comunicado a los padres del primero y que por haber disminuído la dieta le ha causado la muerte, versión aceptada por G. Cardascia; c) culpa de la nodriza por haber causado la muerte de un niño que le ha sido confiado y sustituirlo por otro segundo niño para así escapar a la acción legal de los padres del primer niño, caso de que se hubiesen enterado de tal acción, versión que sostiene A. Finet; y d) culpa de la nodriza porque tras haber pactado (y probablemente cobrado) una lactancia con los padres de un niño, ha querido ganar más dinero, para lo cual ha aceptado una segunda lactancia, quizá con igual o mayor cuantía económica. Dado que la tasa de mortandad infantil hubo de ser elevada el legislador con esta ley intenta cortar la intencionalidad de cobrar dos lactancias. Caso de que un niño muriese (el artículo no deja ver intención delictiva en la nodriza) y habida cuenta de que la lactancia duraba varios años, era muy tentador recurrir a una segunda lactancia para así aumentar los ingresos.

Nuestra argumentación para aceptar la cuarta interpretación se basa en que: a) Sería muy raro que una nodriza matase a un primer niño por una enfermedad que le hubiese transmitido y, sin embargo, no se la transmitiese a un segundo niño, que habría de mamar idéntica leche. Hipotéticamente, esta versión, seguida por C. Saporetti, podría aceptarse, ya que la nodriza, a pesar de conocer la enfermedad que transmitía, se arriesgaba a matar a otro lactante; b) Si una nodriza amamanta a dos niños a un tiempo es muy raro que muriese el primero por hambre y no le ocurriese eso mis-

mo al segundo; y c) Si la nodriza ha matado a un niño (voluntaria o involuntariamente) que le ha sido confiado para amamantarlo, y no desea que los padres adviertan tal hecho, debería sustituirlo o cambiarlo por otro niño vivo, para lo cual tendría que raptar a otro niño, acción que caso de probarse significaría no la amputación de los senos, sino la muerte de la raptora (o raptor), según explicita el § 14 del Código.

La nodriza es tan serveramente castigada (amputación de sus pechos) para evitar que otra vez, en el futuro, pudiera cometer la misma acción delictiva, esto es, intentar obtener más recursos económicos a base de aceptar una lactancia, cobrarla y, luego, pactar otra segunda, sin poner en conocimiento de los padres del niño muerto esta circunstancia para no tener que reembolsarles.

Respecto a la pena hay que decir que en la estela la frase va en singular. UBUR-*ša* / *i-na-ak-ki-su* (Rev. XVII, 39-40), «el pecho de ella / cortarán», pero la idea es, obviamente, plural.

El período de amamantamiento era usualmente de tres a cuatro años, según los textos que nos han llegado. La pena impuesta a la nodriza, probablemente una esclava o una hieródula, está en línea con el espíritu del Código (Cf. §§ 195, 218 y 226).

Sobre la problemática de este artículo *vid.* el reciente artículo de G. Cardascia, «La nourrice coupable», § 194 du Code de Hammurabi», *Mélanges à la mémoire de M. H. Prevost*. París, 1982, pp. 68-84.

551 Es de suponer que este castigo se llevaría a la práctica únicamente en el caso de que el hijo hubiese golpeado muy violentamente a su padre. A tenor de lo dicho en el § 169 podemos pensar que, en la vida real, el padre ofendido perdonaría a su hijo. Aparte de amputarle la mano como castigo ¿podría también desheredarle según se puede deducir de los §§ 168-169? Debemos señalar que, a pesar de la gravedad de esta ley, entre los herederos dicha falta era castigada todavía con mayor dureza. En efecto, en Ex., 21, 15 se dice: «El que hiera a su padre o a su madre será muerto». Si en el texto bíblico se alude al padre y a la madre, en la ley hammurabiana la madre no es mencionada, aunque suponemos que en la mente del legislador, a tenor de otras leyes mesopotámicas, estaba presente tanto el padre como la madre. El Código de la Alianza (Ex., 21, 17, Lev. 20, 9) castiga con la muerte a todo el que maldijere a su padre o a su madre, incluso sin necesidad de llegar al contacto físico. Cuando vimos los §§ 168 y 169 del Código tuvimos ocasión de indicar que el Deuteronomio castigaba más duramente a los hijos rebeldes y recalcitrantes que la propia ley babilónica. No hay que olvidar que el cuarto mandamiento del Decálogo es «Honra a tu padre y a tu madre».

V. Scheil y otros autores traducen la última frase de este artículo en plural: «se le amputará sus manos». A remarcar que el *Código de Hammurabi* no recoge ningun artículo que aluda al parricidio.

En el Dercho sumerio y babilónico el delito de golpes y heridas estuvo sancionado mediane una compensación (indemnización) legal, con excepción de los §§ 195-197, 200, 202, y 210 del Código que comentamos, en los que se determinan lesiones corporales y aun la muerte.

[552] Como señalan G.R. Driver y J.C. Miles (*The Babylonian Laws*, I, cit. pp. 409-410), hay en este grupo de artículos algunas dificultades de interpretación, al ser llamados agresor y víctima unas veces *awīlum* y otras DUMU *awīlim* o bien *muškēnum* y DUMU *muškenim*, aunque el legislador supuso que la diferenciación se deduciría en todo momento del contexto. Cuando se utiliza sólo *awīlum* se trata generalmente de un hombre libre perteneciente tanto a la primera clase social (*awīlum*) como a la segunda (*muškēnum*) y cuando se emplea DUMU *awīlim* quizá se intenta matizar diferencias entre *awīlum* y *muškēnum* siempre que el contexto no lo impida.

La estela dice literalmente *šum-ma a-wi-lum / i-in* DUMU *a-wi-lim / úh-tap-pí-id* (Rev. XVII, 45-47), que traducido da «Si un señor / el ojo del hijo de un señor / ha reventado». DUMU equivale en acadio a *marum*, «hijo», pero esta palabra cuando forma parte de la locución «hijo de» se suele emplear bajo la acepción de «perteneciente a la clase de», «a la especie de» y en ese sentido designa no a una persona concreta («un hijo») sino a un estamento o clase. De ahí que nosotros, siguiendo a los autores citados, así como a A. Finet, hayamos traducido DUMU *awīlim* no como «hijo de un señor», sino como «señor», o si se quiere, «hombre libre», esto es, «hombre preteneciente a la clase de los *awīlu*». Por su parte C. Saporetti traduce DUMU *awīlim*, como «hijo de un hombre», dándole al término DUMU (*marum* en acadio), «hijo», el valor corriente de «persona más joven».

[553] Los babilonios aplicaban el principio del Talión para la reparación de los daños que podía recibir un hombre libre (*awīlum*).

Este principio, que era síntesis y principio fundamental del Derecho mesopotámico, consistía en devolver idéntico daño al ofensor («la pareja del daño», derivado del término latino *talis-tale* «semejante», «igual», *talio-talionis*). Mediante esta ley se daba cumplimiento a los dos aspectos del delito; el jurídico, castigando los delitos sociales a fin de mantener el respeto mutuo y la paz pública, y el individual, restituyendo a cada cual aquello en que fue perjudicado y dándole satisfacción en aquello en que fue ofendido. Con el Talión se satisfacía el instinto de venganza, determinando a un tiempo que la pena no excediera de los límites de la ofensa, pero no se obtenía en cambio ninguna indemnización. En teoría esta pena era justa, pero en la realidad su aplicación encerraba determinados vicios, en cuya casuística no podemos aquí entrar. La ley hebraica también aceptó el Talión (Ex., 21, 24-25; Lev. 24, 20; y Deut., 19, 21). En Atenas fue también adoptado por Solón (Cf. Diógenes Laercio, I, 57 y Diodoro de Sicilia, XII, 17), así como en Roma, incorporado a la *Ley de las XII Tablas*, uno de cuyos artículos dice: «*Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto* («Si rompe

un miembro y no hace la paz con éste, sea talión»). El Talión pasó también a la legislación de los pueblos bárbaros para ser combatido finalmente por la Iglesia. Poco a poco la ley del Talión fue desapareciendo, siendo sustituida por la compensación económica proporcional al daño causado.

554 En la estela el ideograma GÌR.PAD (DU) (Rev. XVII. 50 y 55) tiene el valor fonético de *eşemtum*, esto es, «hueso». Esta ley no especifica si el daño causado ha sido realizado o no intencionadamente. En cualquier caso el castigo infligido es la pena del Talión.

555 Al no causar el daño físico a una persona de idéntico status social, sino de otro inferior, la ley del Talión no se aplicaba. En estos casos se recurría a una indemnización económica. Como se trata de un daño causado a un *muškēnum*, «subalterno», a éste se le pagará una *mina* de plata (500 gramos) por la pérdida de su ojo o por el hueso roto. Conservamos la traducción de «pesar» (verbo *šaqālu*) porque, como dijimos, la plata amonedada no existía en época de Hammurabi y debía recurrirse en cada operación económica a su pesaje mediante balanzas.

556 En la estela ERU(M) *a-wi-lim* (Rev. XVII. 60), «esclavo de un hombre libre». El término *awīlum* (Cf. con nota 117) designa tanto al hombre libre como al *muškēnum*, toda vez que estas dos clases sociales, junto con el palacio y el templo, podían poseer esclavos. De ahí que nuestra traducción no sea literal, prefiriendo el concepto de «(hombre) particular» —incluyendo a *awīlum* y a *muškēnum*— que el de «señor» (clase social). Cf. el mismo caso en los §§ 7. 205. 213. 217. 223 y 280.

557 Quien recibía la indemnización era el dueño del esclavo y no el esclavo a pesar de haber sufrido éste el daño físico. Como se alude a su precio, se trataba de una restitución en metálico al propietario del esclavo. En este sentido, la ley babilónica era para los esclavos muchísimo más dura que la ley hebrea (Cf. con Ex. 21, 26-27), la cual en caso de que un esclavo perdiera un ojo o un diente se le otorgaba la libertad.

558 El verbo acádico *nadu* (en la estela *it-ta-di*, Rev. XVII. 69) designa no sólo la acción de «romper algo», sino también su efecto, la caída de ese algo. Por ello lo traducimos como «desprender». Lógicamente esta acepción incluye la causa: el golpe que había motivado la caída del diente.

559 En la estela *me-eḫ-ri šu* (Rev. XVII. 68), «de igual que él» «de su misma igualdad». No han faltado autores (A. Finet) que interpreten este giro como «su igual en edad». Creemos que se tratan de idénticas clases sociales y no de igualdad en años.

560 El vocabulario utilizado en este artículo nos recuerda el empleado en el Ex., 21, 27: «diente» en acadio era *šinnum* y en hebreo *shen*; «desprender» (de un golpe), en acadio *nadu* y en hebreo *naphal*. La penalidad contemplada es la del Talión, idéntica a la de los §§ 196-197.

561 Al igual que en el § 198 el *muškēnum* recibe aquí una compensación en metálico, cifrada en 166 gramos de plata. Nótese que tras este ar-

tículo tendría que haberse recogido otro alusivo a la pérdida de un diente por un esclavo. Pero Hammurabi omite este artículo quizá por entender que esto era de menor importancia y que un esclavo en esas condiciones no desmerecía en valor económico ante su propietario.

562 En la estela *le-e-et* (Rev. XVII, 76). Esta palabra (*lētu*) es traducida por V. Scheill como «cerebro» y por A. Ungnad como «mejilla». Evidentemente se trata aquí de un golpe dado a la cabeza, aunque el autor no haya utilizado el sustantivo *rēšum*, «cabeza», ni otro similar (*pānum*, «cara»; *qaqqadum*, «cráneo», *muḫḫum*, «cerebro»). El golpe en la cabeza, aparte de los posibles daños que podían derivarse del mismo, era considerado como algo altamente infamante para un babilonio. Esa es la razón por la que el Código castiga tan duramente este delito: recibir sesenta latigazos con un vergajo y además delante de todos. Al daño físico se le sumaba así la vergüenza pública.

563 En la estela *i-na-pú-uḫ-ri-im* (Rev. XVII, 79), «delante de la asamblea». Cf. con el § 5 y la nota 113.

564 Aquí se trata de golpes dados por una persona a otra que le es superior en rango social, en fortuna, funciones u origen. La penalización consistía en golpes, esto es, era de la misma naturaleza que la falta, pero en vez de ser evaluada según la pena del Talión, el castigo consiste en dar sesenta golpes por uno recibido y además administrados no con la mano o el puño, sino con un vergajo hecho con la piel o con los nervios de un buey.

565 En este artículo otra vez aparece la locución DUMU *awīlim* (Rev XVII, 82-83), esto es, «hijo de un señor» en su versión literal. De acuerdo con lo dicho en la nota 552, hay que entender tal locución como «clase o categoría social» (en este caso únicamente de los *awīlu*). Como el agresor y la víctima son de la misma clase social no hay inconveniente en traducir la locución DUMU *awīlim* en su sentido más literal.

En el caso de los *awīlu*, la ley contempla una satisfacción económica cuando un señor golpea la mejilla de otro señor de su mismo rango (¿o edad?) cifrada en una *mina* de plata, esto es, 500 gramos de tal metal. En este pago no había nada infamante. Creemos que la diferencia de este artículo con el anterior, cuya falta es la misma, es enormemente desproporcionada.

566 El golpe dado en la cabeza de un *muškēnum* por otro de igual condición era seis veces menos grave que si se hubiera dado en la de un *awīlum*. Por ello la suma a pagar era de poco más de 80 gramos de plata (diez siclos de plata eran prácticamente la sexta parte de una *mina*). Tras este artículo habrían de venir otros dos en los que se contemplase el golpe dado a la cabeza de un *muškēnum* por un hombre libre y a la recíproca. Su ausencia tal vez sea debida a una laguna del Código. En caso de producirse estos dos últimos supuestos ¿cómo se actuaría? Creemos que como los *muškēnu* eran personas de condición social intermedia entre los libres (*awīlum*) y los esclavos (*wardum*) se procedería aplicando el § 202 cuando un *muškēnum*

golpease la cabeza de un *awīlum* y aplicando el § 203 cuando fuese el *awīlum* el que golpease a un *muškēnum*.

567 *Vid.* nota 556.

568 Aquí no se indemniza a la persona libre ni el propietario del esclavo es responsable del acto cometido por su esclavo. El castigo infligido al esclavo tiene en cuenta más la afrenta que le había causado a la persona de condición libre que el daño físico en sí. De todos modos para el propietario de un esclavo el tener a éste sin una oreja no lo desmerecía en lo más mínimo, puesto que, considerado como instrumento o cosa, esta amputación no le restaba fuerzas para sus trabajos físicos.

569 Entendemos nuevamente aquí que el término *awīlum* designa al «hombre libre» en general y no específicamente al señor o *awīlum* de la más alta categoría social.

570 En la estela *i-na-i-du-ú / la am-ḫa-sú* (Rev. XVIII, 10-11), «a sabiendas / no le he golpeado». El texto se presta a confusión. Si están en una riña ¿cómo no se van a golpear? Algunos autores han querido ver aquí un enfrentamiento deportivo o especie de combate. Consideramos que puede tratarse del enfrentamiento entre dos personas que pasan paulatinamente de las palabras a los hechos sin desear, en el fondo, hacerse ningún daño. Nada se dice de si el juramento que debe hacer el causante de la herida lo ha de realizar en el templo ante sacerdotes o bien fuera de él, ante jueces ordinarios. El Código de la Alianza (Ex. 21, 18-19) contiene una ley muy similar a esta, si bien con algunas divergencias.

571 Es la primera vez que en el *Código de Hammurabi* aparece la figura del médico. El médico, término escrito en la estela (Rev. XVIII, 13) con el ideograma sumerio A.ZU, era «el que conocía el agua». Esta etimología conecta con las primitivas prácticas adivinatorias realizadas por los videntes (*barû* = «ver», «mirar»). Para emitir su juicio observaba las manchas de unas gotas de aceite que se habían arrojado en el interior de un recipiente con agua, por lo que NI.ZU, «el que conoce el aceite» y A.ZU, «el que conoce el agua» designaron al vidente. Este segundo ideograma fue el que se utilizó para designar al médico (E. Dhorme y B. Meissner). De las prácticas de lecanomancia nos han llegado textos de la época de Hammurabi. Para la medicina babilónica, *vid.* G. Contenau, *La Médicine en Assyrie et en Babylonie*, París, 1938; *Idem*, *La Divination chez les Assyriens et les Babyloniens*, París, 1940, R. Labat, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*, I, Leiden, 1951; *idem*, *La médicine babylonienne*, París, 1953.

En el presente Código nótese que Hammurabi omite los artículos en los que tendría que haber legislado acerca de las heridas causadas involuntariamente por un hombre libre durante una riña bien a un *muškēnum*, bien a un *wardum*. Esta omisión es motivada, creemos, por la poca consideración social de ambas clases, las cuales no tenían ningún derecho de reclamación en los casos supuestos.

[572] Caso de que la riña hubiese degenerado hasta el extremo de causar una muerte, si esta había sido involuntaria (el Código no contempla el asesinato deliberado) el causante debía jurar su no intencionalidad y luego pagaría a los herederos de la víctima una indemnización estipulada en media *mina* de plata, esto es, 30 siclos (250 gramos). Cf. con Ex., 21, 12-14.

Adviértase que el agresor es un *awīlum* y la víctima un DUMU *awīlim*, esto es, «hijo de un señor» en su acepción literal, o lo que es lo mismo, una persona perteneciente sólo a la clase social de los *awīlu*.

[573] Si la víctima era el hijo de un *muškenum*, su asesino debía pagar a sus herederos un tercio de *mina* de plata o 20 siclos (166 gramos). Tampoco se recoge aquí ningún artículo para examinar el supuesto de que el muerto fuera un esclavo. En la mentalidad del legislador quizá no cabía la posibilidad de una riña entre una persona libre y un esclavo. Caso de que se produjera y sobreviniera una muerte, el hombre libre debía reembolsar el precio del esclavo muerto a su propietario o bien entregarle otro esclavo de valor similar al que había muerto.

[574] En la estela *ša li-ib-bi-ša / uš-ta-ad-di-ši* (Rev. XVIII, 37-38), «lo de su corazón / ha hecho caer», esto es, «el feto de su vientre ha hecho expulsar». Se trata clarísimamente de un aborto motivado por los golpes recibidos. Esta materia está tratada, asimismo, en las leyes sumerias, asirias y hebreas (Cf. Ex., 21, 22-23).

[575] La indemnización del aborto causado era de unos 83 gramos de plata, si ocurría entre la clase social de los *awīlu*.

[576] Lógicamente, «la hija del agresor». La dureza de esta ley da a entender que los golpes han sido intencionados y que, si bien no buscaban la muerte de la mujer, la gravedad de los mismos la motivan finalmente. Tanto en las leyes asirias como en Ex., 21, 23 se aplica para este mismo caso la ley del Talión, si bien en ellas el castigado a muerte es el autor de los golpes y no su hija, como se legisla en el *Código de Hammurabi*.

[577] Como quiera que el hijo de la hija de un *muškēnum* valía la mitad que el de la hija de un *awīlum*, la indemnización a pagar por parte del culpable es sólo de algo más de 41 gramos de plata.

[578] Esta pena está desproporcionada en relación con la del § 210. De ello se deduce la importancia de las clases sociales superiores y la gran diferencia existente entre los *awīlu* y los *muškēnu*. La indemnización, cifrada en 250 gramos de plata, la recibía lógicamente el esposo de la difunta.

[579] *Vid.* nota 556.

[580] A deducir de la cantidad citada, el hijo de una esclava valía cinco veces menos que el de una mujer libre y menos de la mitad que el de una hija de *muškēnum*. Dos siclos de plata equivalían a algo más de dieciséis gramos. Este dinero lo recibía el dueño de la esclava, que podría haber sido el padre de ese hijo no nacido.

581 La indemnización (unos 166 gramos de plata) la recibía también el propietario de la esclava.

582 En la estela, *a-wi-lam si-im-ma-am kab-tam* (Rev. XVIII, 56), «a un hombre una gran incisión». Se alude, creemos, a una operación practicada en el cuerpo de un hombre, siguiendo la traducción de G. R. Driver y J. C. Miles (*The Babylonian Laws*, II cit. p. 79). E. Szlechter prefiere traducir: «Ha operado a un hombre (atacado) por una grave herida» (*Codex Hammurapi*, cit. p. 153).

En cualquier caso se trataba de realizar una delicada operación con vistas a curar determinado mal, acerca del cual el presente artículo no nos aporta nada. Por lo dicho en el *Código de Hammurabi*, tanto sobre las intervenciones de los médicos como sobre las enfermedades, sabríamos muy poco de la medicina de la etapa babilónica. Las leyes hammurabianas sólo aluden a tratamientos de afecciones externas: oftalmología, fracturas de huesos y lesiones musculares. Desconocemos, como hemos dicho, qué enfermedad tendría que padecerse para ser curada con la intervención de la lanceta de bronce. Sin embargo, por otros textos de las etapas neoasiria y neobabilónica, la información del mundo médico babilónico del segundo milenio queda un poco más completada, si bien hemos de suponer que en muy poco hubo de variar este arte en aquellos milenios. En sendos estudios de R. Campbell Thompson (publicados entre 1929 y 1934) y de B. Meissner (aparecido en 1925) conocemos los dioses protectores de la medicina (entre ellos, Ea, Ninhursagga, Ninurta, Gula, Ninazu, Ningishzida, etc.), las prácticas médicas, asociadas a encantamientos, invocaciones, plegarias y rituales mágicos; determinadas enfermedades (fístulas, hemorroides, diarreas, infección de vías urinarias, mal de pecho, de nervios, enfermedades respiratorias, de los huesos, de la sangre, del estómago, corazón, hígado, ojos, cabeza y oídos, y un largo etcétera; la farmacopea utilizada tanto naturalista como química y aun de sortilegio con una serie de productos curativos provenientes del reino animal, vegetal y mineral, así como un numerosísimo recetario y medidas preventivas. Al creer los mesopotámicos que las enfermedades provenían de los dioses infernales u hostiles como castigo a determinados actos individuales o colectivos, los médicos adoptaban para sus remedios soluciones caseras basadas en supersticiones y postulados mágico-religiosos antes que en hechos reales o soluciones efectivas asentadas en lo que conocemos como ciencia médica convencional.

583 En la estela «lanceta de bronce» está designada con los ideogramas sumerios GIR.NI que designaba al delicado instrumento para operar y UD.KA.BAR, en acadio *siparrum*, «bronce». Desconocemos qué tipo exacto de instrumento sería esta lanceta; pero, supuesto que se trataba de operaciones oftamológicas, hubo de ser un instrumento delicado. (Rev. XVIII, 57: *i-na* GIR.NI UD.KA.BAR).

584 En la estela, *na-qab-ti a-wi-lim* (Rev. XVIII, 60). El término *naqab*

tum todavía no está claramente determinado en cuanto a su exacto significado. Parece ser que estamos ante una operación de cataratas en opinión de V. Scheil; A. Ungnad propone que se trataría de una fístula lacrimal; B. Meissner y E. Szlechter piensan que se trataba de una operación practicada en la sien o temporal; G. R. Driver y J. C. Miles hablan de una carúncula lacrimal o de un absceso. Otros autores opinan que se trataba de abrir la cuenca del ojo o el arco superciliar (A. Finet, C. Saporetti) para curar algún mal relacionado con los ojos.

585 Los honorarios que recibía un médico estaban en relación con la categoría social del enfermo. La misma operación le rendía cinco veces más hecha a un señor que a un esclavo. Caso de fracaso debía sufrir penas corporales (amputación de la mano) o monetarias, según se hubiese producido en la clase *awīlum*, *muškēnum* o *wardum*. Por cada una de las operaciones aquí descritas recibía, practicadas en un *awīlum*, unos 83 gramos de plata.

586 Como el *muškēnum* valía socialmente la mitad de un *awīlum*, el médico recibe en este artículo algo más de 41 gramos de plata por cada una de las dos operaciones, caso de haberse practicado en el hijo de un *muškēnum*.

587 *Vid.* nota 556.

588 La vida del esclavo era evaluada cinco veces menos que la del libre: por lo tanto el médico percibía, si operaba al esclavo, poco más de dieciséis gramos de plata. Esta suma debía ser pagada por el propietario del esclavo.

589 En este artículo se inician la relación de castigos que sufría el médico en caso de fracasar en su quehacer profesional. El *Código de Hammurabi* sólo recoge los posibles fracasos médicos sobre *awīlu* y esclavos de *muškenu*. Por causar la muerte o la pérdida de un ojo a un señor (vemos que las dos situaciones son con mucho muy diferentes) la ley castigaba al médico con la pérdida de su mano (V. Scheil traduce en plural «sus manos»). Lógicamente, a la vista de esta legislación tan radical los médicos intervenían únicamente en casos muy claros de alcanzar el éxito. Asimismo, esta legislación motivó que la medicina interna y la cirugía alcanzasen un mínimo de desarrollo en Babilonia. En Egipto el médico que cometía una falta en el ejercicio de su profesión estaba castigado con la muerte (Diodoro, I. 25. 28). Para la medicina en la antigua Mesopotamia *vid.* B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II. Heidelberg, 1925, pp. 283-323; R. D. Biggs, «Medicine in Ancient Mesopotamia», en *History of Science*, 8. 1969, pp. 94-105; A. L. Oppenheim, «Man and Nature in Mesopotamian Civilization» en *Dictionary of Scientific Biography*, 15. Nueva York, 1977; D. Brothwell, A. T. Sandison (Ed.), *Diseases in Antiquity*, III. Springfield, 1967; F. Köcher, *Die babylonische-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen*, 6 vols. Berlín, 1963-1980.

590 Para el propietario del esclavo no era lo mismo que se muriese el esclavo, como se presupone aquí, que únicamente perdiera un ojo, como se

señala en el artículo siguiente. En caso de muerte del esclavo, el médico debía hacer entrega al propietario del esclavo de otro esclavo similar o equivalente en precio.

591 El legislador considera que un esclavo privado de la vista quedaba reducido a la mitad real de su valor económico. Si bien el presente § 220 alude a la pérdida de un solo ojo en el transcurso de una operación, creemos que la indemnización supone un esclavo totalmente ciego. En razón a ello la ley manda que se pague al dueño del esclavo la mitad del precio que le hubiese costado adquirirlo. La ausencia de artículos que contemplen el fracaso médico en operaciones practicadas a un *muškēnum* y a un *wardum* de un señor pueden ser debidas a una omisión del lapicida o bien a sobreentender que se debería aplicar la ley del § 218 en el caso del *muškēnum* y las leyes de los §§ 219-220 en el caso de los *wardu* de los *awilu*.

592 En la estela leemos *še-er-ḫa-nam / mar-ṣa-am* (Rev. XIX, 3-4). *Šer'anum* es traducido por V. Scheil como «víscera». Para A. Ungnad designaría un absceso. B. Meissner, a quien siguen otros muchos autores, piensa que se trata de un nervio o tendón.

593 Literalmente *be-el ṣi-im-mi-im* (Rev. XIX, 6), el «señor de la herida», de donde nuestra traducción de «el paciente».

594 Por la compostura de un hueso roto o por la curación de un músculo o tendón, un médico percibía de un hombre libre algo más de 41 gramos de plata (la mitad de lo que hubiese percibido por una operación de importancia al mismo individuo).

595 En el caso de cura de hueso o músculo practicada a un *muškēnum*, el médico percibía algo más de 24 gramos de plata (dos siclos menos que si hubiera realizado una operación de importancia al mismo individuo).

596 Cf. con los §§ 199, 205, 213 y 217. El término *awīlum* debe designar aquí tanto al hombre libre como al semilibre o subalterno (*muškēnum*), en razón de que eran los únicos posibles propietarios de esclavos además del palacio y del templo. De ahí que en nuestra versión le hayamos dado el significado de «(hombre) particular».

597 Un médico recibía idéntica cantidad (algo más de dieciséis gramos de plata) tanto por la cura de un esclavo como por una operación de importancia hecha sobre otro (o el mismo) esclavo. Esa exigua cantidad y la no diferenciación económica entre «cura» y «operación de importancia» en el caso de los esclavos de particulares, nos hace pensar en la poca atención concedida a la salud de tales personas (*wardum*).

Con este § 223 finalizan las leyes relativas a los médicos y a la medicina presentes en el *Código de Hammurabi*.

598 En la estela el veterinario es designado como A.ZU GUD / *ù lu* ANŠE (Rev. XIX, 18-19), esto es, *asû alpim u lu imērim*, «médico de bueyes y/o de asnos».

599 Se utiliza aquí la misma expresión que la empleada para curar a un hombre (*Vid.* nota 582). Se trataba de hacer una incisión o herida en el cuerpo del animal para curarle una enfermedad que desconocemos. Aquí no se alude a la lanceta de bronce, pero es presumible pensar en este instrumento quirúrgico.

600 Los bueyes y los asnos constituían en el tercer y segundo milenios a. de C. el ganado mayor entre los semitas. En el *Código de Hammurabi* no se hace alusión en ningún momento al caballo en razón de que este animal no fue conocido en Mesopotamia hasta las primeras centurias del segundo milenio a. de C. El caballo aquí introducido provenía de las estepas del Mar Negro y del Elam, siendo su cría, doma y utilización especialidades de los elamitas, hurritas e hititas. En Hattusas, la capital de los hititas, apareció un tratado de hipología redactado por el veterinario mitanni Kikkuli, fechable en el s. XIV a. de C. (F. Hrozný, G. Contenau) que demuestra la importancia del caballo entre los indoeuropeos. El caballo no fue conocido en Sumer y los posibles equinos representados en su arte son onagros o mulas (C. L. Woolley, V. Gordon Childe). El *Poema de Gilgamesh* conoce el caballo *sisûm* (VI, 9. 53), pero se trata de un anacronismo, (V. Korošec. G. Contenau) incluido en una de sus copias tardías. Sobre el caballo y su origen, *vid.* A. Salonen, *Hippologica Accadica*, Helsinki, 1956; F. Zeuner, *Geschichte der Haustiere*. Munich, 1967; P. R. S. Moory, «Pictorial evidence for the history of Horse-riding in Iraq before the Kassite period», *Iraq*, 32, 1. 1970. pp. 36-49; M. A. Littauer, «The figured evidence for a small pony in the Ancient Near East», *Iraq*, 33, 1, 1971, pp. 24-30. J. Zarins, *The domestication of Equidae in third millenium B. C. Mesopotamia*. Chicago, 1976. Un interesante estudio en R. Lión Valderrábano, *El caballo y su origen*. Santander. 1970. Ultimamente, A. Azzaroli, *An Early History of Horsemanship*. Leiden, 1985.

601 Algunos autores argumentan que delante de la palabra *kaspim* (Rev. XIX, 25) «de la plata», debería haber ido en la estela el término *šiqlum* (siclo). Si traducimos la frase como «un sexto (de siclo) de plata», que es la versión de la mayoría de los estudiosos (V. Scheil, G. R. Driver, J. C. Miles, E. Szlechter, A. Finet, etc.), en realidad estamos hablando de honorarios muy reducidos en relación con el trabajo del veterinario, el cual logra con sus servicios salvar la vida de un buey o de un asno. Un sexto de siclo equivalía a algo más de 1'33 gr de plata. Creemos, con P. Cruveilhier (también C. Saporetti lo considera posible), que la expresión «su precio», *šimšu*, debe estar sobreentendida tras IGI-6-GÁL, «un sexto», por lo que la frase debería decir: «un sexto de la plata < de su precio > ». Con ello el veterinario recibía como salario el sexto de lo que hubiese costado el animal, precio no muy elevado teniendo en cuenta que ha salvado a un buey o un asno cuya enfermedad lo hacía inutilizable para el trabajo.

602 V. Scheil leyó IGI-4-GÁL. La mayoría de los autores leen IGI-5-GÁL.

La indemnización que debe pagar el veterinario en caso de no tener éxito en su operación era la quinta parte de lo que valía el animal.

603 En la estela, ŠU.I (Rev. XIX, 36), ideograma sumerio que en acadio equivale a ***gallābum***, esto es, «barbero», «esquilador», «marcador», «cirujano». Se conocen también personas con este nombre y que fueron oficiales del rey o del templo (encargados de las tonsuras, de colectas, de marcar copias de los documentos oficiales, etc.).

604 La marca del esclavo, y por tanto el signo distintivo de su condición social, era el ***abbuttum*** (Rev. XIX, 38), tal vez consistente en una trenza o largo mechón de pelo. Por lo que dice el Código, dicho ***abbuttum*** no era una marca indeleble, pues podía ser borrada (caso de que hubiese sido marcada o tatuada) o cortada si se trataba de pelo.

En la Biblia el esclavo aparece también tatuado con una señal distintiva (Ex., 21, 6).

605 Se trata de una esclavo inalienable, esto es, propiedad de otra persona y no del barbero. En la estela dice ERU(M) *la še-e-im* (Rev. XIX, 39), «esclavo (que) no (es) suyo». De ahí nuestra traducción de «ajeno».

G. R. Driver y J. C. Miles traducen esta línea como «esclavo para que no pueda ser reconocido». Nosotros, siguiendo a algunos autores, consideramos que el término *še-e-im* es una flexión del posesivo *šu'aum*, mientras que para los autores precitados los es del verbo *še'ûm*, «rastrear», «buscar», «encontrar» (*Vid.* comentario filológico en *The Babylonian Laws*, II, cit. pp. 254-255).

Lógicamente, al borrarse la marca distintiva de la esclavitud se hacía mucho más difícil la localización e identificación del esclavo o ***wardum***. Se borraba la marca para que el esclavo pudiera pasar como hombre libre en otra ciudad o bien para, previas y determinadas promesas o acuerdos, cambiar de dueño o simplemente buscarse otro, si no tenía medios de subsistencia.

606 El barbero (o tatuador) que quitaba la señal de la esclavitud a un esclavo era castigado con la pérdida de su mano, pues había atentado contra la propiedad ajena. V. Scheil y otros autores traducen en plural, «sus manos».

607 Lógicamente, debemos entender aquí «Si un barbero ha borrado la marca de un esclavo que no pertenecía a la persona que se lo ha presentado». Esto es, el esclavo no es ni del barbero ni del que lo ha llevado para que le borren la marca de esclavitud.

608 En la estela *i-ḫa-al-la-lu-šu* (Rev. XIX, 51), «se le colgará». También tal forma verbal podría traducirse como «se le traspasará» o «se le suspenderá». Con este castigo, en realidad, se le denegaba el entierro al señor que había intentado engañar al barbero.

609 Literalmente dice ŠU.I *i-na-i-du-ú / la ú-gal-li-bu-u / i-tam-ma-ma / ú-ta-aš-šar* (Rev. XIX, 52-55), «el barbero inconscientemente / no lo he borrado / jurará y / será libre».

Es decir, un ***awīlum*** ha engañado a un barbero por interés material o

por maldad, presentándole como suyo el esclavo de otra persona. Como quiera que borrar el *abbuttum* (rasurar el mechón de pelo, tal vez) significaba la manumisión del esclavo, podemos pensar en un esclavo que había prometido a una persona libre cierta suma de dinero (cosa difícil por su status social, pero no imposible) si lograba quitarle su marca de esclavitud o bien en un señor que deseaba a un determinado esclavo para quedárselo y explotarlo, habiéndole prometido que después de haberle quitado la marca que delataba su condición le daría la libertad (si bien eso no lo cumpliría sino que lo marcaría con la suya propia). Como dicho señor había atentado contra la propiedad ajena, el castigo era severísimo: la muerte y el empalamiento del cadáver de ese señor delante de la puerta de su propia casa, con lo que se le privaba del entierro, que era una de las peores cosas que le podían ocurrir a un mesopotamio. La pena de muerte era también aplicada a los bandidos y ladrones. Cf. con los §§ 6-11, 15-16, 19 y 21-22. El barbero que había actuado sin conocer exactamente las circunstancias no es culpable, quedando libre, tras realizar el pertinente juramento que debía pronunciar en el templo, si bien en este artículo no se indica el lugar.

610 En la estela, *šum-ma* ŠITIM (Rev. XIX, 56). El ideograma ŠITIM es leído *itinnum* en acadio, de donde, «si un albañil». El *itinnum* (o el *bânûm*) era un albañil o un constructor especialista en edificios, tanto en su construcción como en su reparación.

El texto no se refiere aquí a un arquitecto (*itingalium* o *itinmaḫḫum*) sino a un maestro de obras que construye casas para otros o para sí mismo.

611 Las casas particulares solían ser de pequeñas dimensiones. En tiempos de Hammurabi el precio medio de valor edificado era el de 2 siclos por SAR, es decir, unos 16,60 gramos de plata por cada 36 metros cuadrados edificados. El terreno urbano valía por término medio 225 veces más que el terreno agrícola.

612 El SAR, en acadio *mušarum*, era una medida de superficie equivalente a unos 36 metros cuadrados.

613 La estela recoge *a-na-qí-iš-ti-šu* (Rev. XIX, 62) «como su gratificación», «por su recompensa». El redactor no utilizó el término *idû* «salario», quizá por tratarse en este artículo de un albañil que trabajaba esporádicamente.

614 Por cada 36 metros cuadrados construidos el albañil recibía como sueldo poco más de 16 gramos de plata. El que el pago se contabilizase por metros cuadrados era una cosa normal, toda vez que entre los orientales muchos comenzaban sus casas sin preocuparse de si iban a terminarlas o no. Incluso hoy en día en algunos poblados y ciudades del Próximo Oriente (Irak o Israel, por ejemplo) se ven muchas casas a medio construir (si bien le dan a esto motivaciones de índole religiosa y familiar). Poseemos contratos de Uruk (de época de Hammurabi y de Samsu-iluna) en los que por falta de dinero los constructores podían habitar durante ocho o diez años

los edificios que habían construido para resarcirse de los trabajos hechos y no cobrados.

[615] Lo usual era construir las casas de adobes secos al sol sin el uso de la plomada. Esta circunstancia unida a la naturaleza endeble del material y a la impericia del albañil motivaban frecuentes desplomes.

[616] Se aplica la pena del Talión.

[617] Paradójicamente la ley del Talión castiga aquí a un inocente. Cf. §§ 116 y 210.

[618] Como el esclavo era un bien material, su pérdida debía ser pagada con otro bien idéntico. Esta pena se aplicaba también al médico que hubiese causado la muerte a un esclavo en una operación (Cf. con el § 219). Notemos que el legislador sólo alude en los §§ 229-231 a accidentes mortales. Lógicamente, habría otros en los que sólo se producirían heridas de no extrema gravedad. ¿Podemos pensar que la ley sólo castigaba en caso de accidentes muy graves? Creeemos que no, pues lo mismo que se matiza en los §§ 196-206 sobre golpes que no acarreaban la muerte, el legislador tendría que obrar así en casos de golpes y heridas producidas por desplomes de casas. Esta laguna en el texto demuestra el carácter incompleto de las leyes hammurabianas.

[619] En la estela *i-na* NÍG.GA / *ra-ma-ni-šu* (Rev. XIX, 90-91) «sobre su fortuna / personal», o bien «con los bienes / de su persona».

[620] En la estela, *ši-pí-ir-šu* / *la uš-te-iṣ-pí-ma* (Rev. XIX, 95-96), esto es, «su trabajo / no ha seguido (regularmente) y». El término *šutesbum* denota la idea de «cumplir un trabajo siguiendo un plan o unas normas» (Cf. *ṣubbûm*). E. Szlechter traduce la línea 96 como «no ha consolidado».

[621] Esta puntualización justifica lo dicho por nosotros en la nota 615. Al no presentar los muros la verticalidad precisa, debían ser reforzados con obras adicionales, pagadas a expensas del albañil.

[622] En la estela el sustantivo «barquero» está escrito con el ideograma sumerio MÁ.LAḪ$_4$. (Rev. XX, 4). Dichos elementos MA «barco» y LAH «conducir» nos indican claramente un timonel. Aquí, sin embargo, este término no tiene ese significado, sino más bien designa al calafate o carpintero de ribera.

Con este artículo se incian los referidos a barqueros y barcos (§§ 234-240). Para estos temas, *vid.* A. Salonen, *Nautica Babylonica (StOr.*, 11, 1), Helsinki, 1942; C. Qualls, *Boats of Mesopotamia 2000 B. C.* Columbia, 1981; M. Ch. De Graeve, *The Ships of the Ancient Near-East (c. 2000-500 B. C.)*, Lovaina, 1981; J. Bottéro, «Bateau» en *Dictionnaire archéologique des techniques*, I, París, 1963, pp. 132-134.

[623] En el texto aparece *ip-ḫi* (Rev. XX, 6), es decir, «ha cerrado», «ha tapado». El legislador utiliza aquí correctamente el verbo *peḫu*, «cerrar», «tapar», lo cual es perfectamente lógico, toda vez que los últimos trabajos realizados sobre una embarcación de madera consisten en cerrar con estopa

y brea (o resina) las junturas de las tablas de su casco para que no entre el agua. De ahí nuestra traducción de «calafatear», que hemos adoptado siguiendo a otros autores.

624 El GUR equivalía a 250 litros. Estamos ante una embarcación de unos 150.000 litros de capacidad, o sea, quince toneladas. Debemos indicar que en la Antigüedad en Mesopotamia se conocieron barcos de hasta 36 toneladas (J. Bottéro).

625 Algo más de 16 gramos de plata.

626 En la estela *is-sa-bar* (Rev. XX, 17), perfecto de *sabāru*, «estar oblicuo», «dar de lado». De donde nuestra traducción de «escorar».

627 La estela recoge el imperfecto del verbo *naqāru*, «destruir» *i-na-qar* (Rev. XX, 21), de donde la versión de «desmontar». Algunos autores sostienen que se trata realmente de destruir el barco mal construido y volver a hacer otro. Realmente, la carencia del pronombre demostrativo a la hora de hablar del barco que se devuelve a su dueño es un argumento sólido para sostener esa hipótesis. Además, ello coincide con el espíritu del Código, el cual castiga severamente al que causa accidentes por faltas profesionales. (Cf. con los §§ 218, 226, 229).

628 Aquí MA.LAH. designa al piloto o nauta.

629 El barco, según lo dicho aquí, podía perderse de dos maneras: hundiéndolo o destrozándolo, si bien un barco hundido en teoría no está perdido totalmente, como se deduce del § 238. En la estela se utiliza el verbo *halāqu*, «perder»: *ù iu úh-ta-al-li-iq* (Rev. XX, 54) cuya traducción es «y la ha perdido».

630 Si el barco desaparecía bien por hundimiento bien por rotura, el barquero que lo había alquilado debía devolver al propietario otro barco de las mismas características.

631 Se alude a diferentes productos que iban en el barco, pero curiosamente en ningún momento se considera la posibilidad del ahogo de las personas que pudieran viajar en el mismo, lo que nos lleva a deducir que los accidentes de este tipo eran poco frecuentes o a una omisión del legislador en este punto. Caso de que se produjeran éstos, imaginamos que se aplicaría la ley del Talión como en los §§ 218 y 229. En la estela hammurabiana no pone «cargamento», sino que utiliza la forma metafórica de «y todo lo que hubiese en su corazón» (por «interior del barco»). Esto es, *ú mi-im-ma ša i-na li-ib-bi-ša* (Rev. XX, 52-53).

632 En realidad este artículo es un atenuante de los §§ 236-237. Recordemos que en tales artículos el que hundía un barco debía entregar otro idéntico al propietario. Nótese que no se alude para nada a la carga que pudiese llevar, pero en su caso se procedería de acuerdo con la Ley, según puede deducirse de esta serie de artículos.

633 Es decir, 1.500 litros de cereal por año de alquiler.

634 No se sabe exactamente cuál era el salario de un barquero en época

los edificios que habían construido para resarcirse de los trabajos hechos y no cobrados.

615 Lo usual era construir las casas de adobes secos al sol sin el uso de la plomada. Esta circunstancia unida a la naturaleza endeble del material y a la impericia del albañil motivaban frecuentes desplomes.

616 Se aplica la pena del Talión.

617 Paradójicamente la ley del Talión castiga aquí a un inocente. Cf. §§ 116 y 210.

618 Como el esclavo era un bien material, su pérdida debía ser pagada con otro bien idéntico. Esta pena se aplicaba también al médico que hubiese causado la muerte a un esclavo en una operación (Cf. con el § 219). Notemos que el legislador sólo alude en los §§ 229-231 a accidentes mortales. Lógicamente, habría otros en los que sólo se producirían heridas de no extrema gravedad. ¿Podemos pensar que la ley sólo castigaba en caso de accidentes muy graves? Creeemos que no, pues lo mismo que se matiza en los §§ 196-206 sobre golpes que no acarreaban la muerte, el legislador tendría que obrar así en casos de golpes y heridas producidas por desplomes de casas. Esta laguna en el texto demuestra el carácter incompleto de las leyes hammurabianas.

619 En la estela *i-na* NÍG.GA / *ra-ma-ni-šu* (Rev. XIX, 90-91) «sobre su fortuna / personal», o bien «con los bienes / de su persona».

620 En la estela, *ši-pí-ir-šu / la uš-te-is-pí-ma* (Rev. XIX, 95-96), esto es, «su trabajo / no ha seguido (regularmente) y». El término *šutešbum* denota la idea de «cumplir un trabajo siguiendo un plan o unas normas» (Cf. *šubbûm*). E. Szlechter traduce la línea 96 como «no ha consolidado».

621 Esta puntualización justifica lo dicho por nosotros en la nota 615. Al no presentar los muros la verticalidad precisa, debían ser reforzados con obras adicionales, pagadas a expensas del albañil.

622 En la estela el sustantivo «barquero» está escrito con el ideograma sumerio MÁ.LAH$_4$, (Rev. XX, 4). Dichos elementos MA «barco» y LAH «conducir» nos indican claramente un timonel. Aquí, sin embargo, este término no tiene ese significado, sino más bien designa al calafate o carpintero de ribera.

Con este artículo se incian los referidos a barqueros y barcos (§§ 234-240). Para estos temas, *vid.* A. Salonen, *Nautica Babylonica (StOr.*, 11, 1), Helsinki, 1942; C. Qualls, *Boats of Mesopotamia 2000 B. C.* Columbia, 1981. M. Ch. De Graeve, *The Ships of the Ancient Near-East (c. 2000-500 B. C.)*, Lovaina, 1981; J. Bottéro, «Bateau» en *Dictionnaire archéologique des techniques*, I, París, 1963, pp. 132-134.

623 En el texto aparece *ip-ḫi* (Rev. XX, 6), es decir, «ha cerrado», «ha tapado». El legislador utiliza aquí correctamente el verbo *peḫu*, «cerrar», «tapar», lo cual es perfectamente lógico, toda vez que los últimos trabajos realizados sobre una embarcación de madera consisten en cerrar con estopa

y brea (o resina) las junturas de las tablas de su casco para que no entre el agua. De ahí nuestra traducción de «calafatear», que hemos adoptado siguiendo a otros autores.

[624] El GUR equivalía a 250 litros. Estamos ante una embarcación de unos 150.000 litros de capacidad, o sea, quince toneladas. Debemos indicar que en la Antigüedad en Mesopotamia se conocieron barcos de hasta 36 toneladas (J. Bottéro).

[625] Algo más de 16 gramos de plata.

[626] En la estela *is-sa-bar* (Rev. XX, 17), perfecto de *sabāru*, «estar oblicuo», «dar de lado». De donde nuestra traducción de «escorar».

[627] La estela recoge el imperfecto del verbo *naqāru*, «destruir» *i-na-qar* (Rev. XX, 21), de donde la versión de «desmontar». Algunos autores sostienen que se trata realmente de destruir el barco mal construido y volver a hacer otro. Realmente, la carencia del pronombre demostrativo a la hora de hablar del barco que se devuelve a su dueño es un argumento sólido para sostener esa hipótesis. Además, ello coincide con el espíritu del Código, el cual castiga severamente al que causa accidentes por faltas profesionales. (Cf. con los §§ 218, 226, 229).

[628] Aquí MA.LAḪ. designa al piloto o nauta.

[629] El barco, según lo dicho aquí, podía perderse de dos maneras: hundiéndolo o destrozándolo, si bien un barco hundido en teoría no está perdido totalmente, como se deduce del § 238. En la estela se utiliza el verbo *ḫalāqu*, «perder»: *ù íu uḫ-ta-al-li-iq* (Rev. XX, 34) cuya traducción es «y la ha perdido».

[630] Si el barco desaparecía bien por hundimiento bien por rotura, el barquero que lo había alquilado debía devolver al propietario otro barco de las mismas características.

[631] Se alude a diferentes productos que iban en el barco, pero curiosamente en ningún momento se considera la posibilidad del ahogo de las personas que pudieran viajar en el mismo, lo que nos lleva a deducir que los accidentes de este tipo eran poco frecuentes o a una omisión del legislador en este punto. Caso de que se produjeran éstos, imaginamos que se aplicaría la ley del Talión como en los §§ 218 y 229. En la estela hammurabiana no pone «cargamento», sino que utiliza la forma metafórica de «y todo / lo que hubiese en su corazón» (por «interior del barco»). Esto es, *ú mi-im-ma / ša i-na li-ib-bi-ša* (Rev. XX, 52-53).

[632] En realidad este artículo es un atenuante de los §§ 236-237. Recordemos que en tales artículos el que hundía un barco debía entregar otro idéntico al propietario. Nótese que no se alude para nada a la carga que pudiese llevar, pero en su caso se procedería de acuerdo con la Ley, según puede deducirse de esta serie de artículos.

[633] Es decir, 1.500 litros de cereal por año de alquiler.

[634] No se sabe exactamente cuál era el salario de un barquero en época

de Hammurabi, a pesar de que en este artículo se señalen seis GUR al año. Si tenemos en cuenta que un siclo de plata venía a equivaler entre los 2/3 y el GUR de grano, tendremos que un barquero cobraba entre los seis y ocho siclos de plata al año. El salario del barquero era igual al del vaquero (Cf. § 258), pero inferior al del agricultor y pastor (Cf. §§ 257 y 261) que recibían ocho GUR de grano. Los soldados y los artesanos recibían su sueldo en ŠE de plata (Cf. §§ 273-274), siendo superior al del barquero, vaquero, agricultor y pastor.

635 En la estela *šum-ma* GIŠ [MÁ] / *ša ma-ḫi-ir* [*tim*] (Rev. XX, 67-68). La traducción dada a *eleppum ša maḫirtim* es la de «barco que navega contra el ímpetu del río». Si MA, en acadio *eleppum*, significa «barco», *ša maḫirtim* indica «el hombre que precisa remos para poder remontar la corriente del río».

636 El texto recoge GIŠMÁ *ša mu-*[*uq*]*-qí-el-pí-*[*tim*] (Rev. XX, 69), es decir, «barco que navega a favor de la corriente». También *muqqelpitum* indica al hombre encargado del barco. Aquí se trata de un barco velero o de una embarcación que no precisa remos para navegar.

637 *Vid.* §§ 23, 120 y 126. Cf. especialmente la parte final de la nota 153.

638 Según este § 240 en caso de colisión de dos embarcaciones el responsable es aquel que remonta el río, toda vez que puede dominar mejor su barco que el que baja un tanto descontrolado, a favor de la corriente. Para algunos autores el contexto de este artículo les hace pensar en que la navegación a vela no existía todavía en tiempos de Hammurabi.

639 La ley no determina en qué consiste la culpabilidad de este señor que ha tomado un buey como prenda. Creemos que esta multa de algo más de 166 gramos de plata en realidad no habría sido impuesta por tomar el buey como prenda de una garantía, toda vez que, como vimos en los §§ 114-118, se podía tomar personas libres o esclavas en calidad de prenda. Tal vez podamos explicar este artículo si lo asimilamos a lo que se plantea en el § 114, donde se castiga al falso acreedor que sin tener que recuperar nada tomaba a algo vivo como su prenda. ¿Se trata aquí también de un falso acreedor?

640 En la estela se hallan los ideogramas sumerios GUD (DA) ÙR(RA) (Rev. XX, 87), cuya lectura en acadio es GUD = *alpum*, «buey» y UR = *našmadum*, «yunta». Para G. Dossin los ideogramas deben ser leídos *alap ar-ki*, significando «de un buey trasero». Estamos ante un buey de tiro o tracción que por su potencia y edad se colocaba detrás de la reata y que por su proximidad a la carreta realizaba mayor tracción. Por eso el alquiler de un buey de tracción era más elevado que el del que marchaba en cabeza.

641 O sea, 1.000 litros de grano.

642 En la estela GUD.AB.MURUB.SAG (Rev. XX, 89), ideogramas sumerios que en acadio equivalen: GUD.AB = *mirum*, «novillo», «buey jo-

ven»; MURUB = *qablû*, «mitad», «intermedio»; y SAG = *rēšum*, «cabeza». Para G. Dossin y otros autores tal expresión debe ser entendida como «joven buey uncido en cabeza». Para A. Finet, «joven bestia delantera». Nosotros creemos que deben entenderse dos bueyes: uno uncido en la mitad y otro en la cabeza, dado que así lo indican los ideogramas. Por estas referencias y por la existencia de representaciones plásticas en cilindro-sellos sabemos que los habitantes de Mesopotamia conocían desde antiguo el dispositivo en fila o en flecha de los animales para arrastrar pesadas carretas. Para los términos relacionados con la posición de los bueyes y otros aspectos de la agricultura y ganaderías, *vid.* A. Salonen, *Agricultura Mesopotamica*, Helsinki, 1968, y G. Dossin, RA, 30, 1933, pp. 97-102.

643 Es decir, 750 litros de grano.

644 En las estepas de Babilonia todavía existían leones en tiempos de Hammurabi, por lo que no es un anacronismo la referencia a ese animal (G. Dossin). Según los archivos de Mari los leones solo podían ser muertos por el rey. Existen otros textos que aluden al ataque de los leones a los ganados. Debemos recordar la serie de relieves asirios relativos a la cacería de leones para autentificar la cita del león en el *Código de Hammurabi*. Cf. también con el § 266.

645 Como quiera que la muerte del animal ha sido motivada por fuerza mayor, el ataque de un león, es lógico que sea el dueño del animal y no el que lo ha alquilado quien corra con las pérdidas. En los §§ 249 y 266 estas muertes se debían justificar mediante juramento ante la divinidad. En la Biblia se exige una prueba de que la muerte se ha producido realmente mediante la muestra de los despojos o partes de la bestia (Ex., 22, 12 y Amós, 3, 12). No nos explicamos el porqué Hammurabi no exige aquí ninguna prueba material de este hecho.

646 Literalmente en la estela, GUD *ki-ma* GUD (Rev. XXI, 11) «un buey como el buey».

647 Como en esta época el yugo era colocado directamente en el cuello de los animales, se entiende la posibilidad de la rotura del tendón o de los nervios del cuello. Estas mutilaciones (rotura del casco o del tendón del cuello) hacían al animal inservible para el trabajo. Por ello la multa consistía en entregar a su dueño otro buey equivalente.

648 Al igual que los esclavos quedaban disminuidos en su precio si sufrían la pérdida de los ojos, los animales eran evaluados siguiendo este mismo principio. Cf. con los §§ 218 y 220.

649 En la estela SA.SAL-*šu* (Rev. XXI, 32). El término *šašalium* fue interpretado primeramente como «hocico» (V. Scheil); «nariz» (F.E. Peiser); luego como «carne» (A. Ungnad) y «espalda», «dorso» (A. Deimel, H. Holma, G.R. Driver, J.C. Miles). Modernamente, A. Finet recoge la versión de M.T. Roth (JCS, 32, pp. 131-136) quien le da el valor de «tendón de la pezuña, del calcañar».

[650] En lectura de V. Scheil, «un cuarto», A. Ungnad y otros autores proponen el «quinto». En realidad la cifra está un tanto borrosa en el Código.

[651] El golpe de un dios no puede ser otra cosa que la presencia de una súbita enfermedad, pues como se dijo en nota 582 las enfermedades provenían, según la mentalidad antigua, directamente de los dioses. ¿Podría tratarse de la muerte causada por un rayo?

[652] En caso de muerte repentina y para evitar toda culpabilidad, el señor que hubiese alquilado el animal debía jurar ante la divinidad su inocencia. Cf. con los §§ 20, 103 y 131.

[653] Dada la mentalidad de la época el dueño del buey no es culpable en absoluto de esta muerte. Los §§ 250-252 pueden cf. con Ex., 21, 28-36.

[654] En la estela *ki-ma na-ak-ka-pu-ú / ba-ab-ta-šu / ú-še-di-šum-ma* (Rev. XXI, 54-56), es decir, «por el golpe de sus cuernos / su vicio / si le han revelado, y». O, lo que es igual, el buey tiene el hábito de lanzar cornadas, de donde se deduce que el buey es bravo.

[655] El propietario del buey que no ha atendido las advertencias de la autoridad sobre la peligrosidad del animal, deberá pagar en caso de muerte de un hijo de un *awilum*, esto es, de un miembro de la aristocracia, 30 siclos, o sea, unos 249 gramos de plata a los herederos.

[656] El propietario del buey que ha causado la muerte deberá pagar al amo del esclavo algo más de 166 gramos de plata. En Ex., 21, 32 la vida de un esclavo es estimada en mayor precio, además de exigirse la lapidación del buey que ha motivado la muerte.

[657] En la estela *al-da-a-am* (Rev. XXI, 73). *Aldûm*, «comida», «provisión de granos», «depósito de cebada». E. Szlechter (*Codex Hammurapi*, cit., p. 169) considera que se trata de un señor que ha atribuido o entregado a otro señor una cantidad de grano correspondiente a la superficie del suelo a cultivar y una cantidad de forraje para el mantenimiento del ganado puesto a su disposición para trabajar el campo. B. Landsberger consideró que se trataba de granos destinados a la simiente y a la alimentación del ganado.

[658] El castigo para este robo de granos y pienso es menos grave que el estipulado para otros robos que habíamos visto en los §§ 6-8, 9-11, 14-16, 19 y 21-22. En vez de castigársele con la muerte, únicamente se le amputará la mano (Cf. con §§ 218 y 226).

[659] La palabra *ta-a-na* (Rev. XXI, 86) equivale a «rendimiento», «totalidad». En ese sentido algunos autores, siguiendo a V. Scheil, interpretan la apódosis de este artículo como «el rendimiento del grano que haya sembrado / devolverá» en acadio *ta-a-na* ŠE ša *im-ri-ru / i-ri-ab* (Rev. XX, 86-87). Otros autores leen *ta-[aš]-na* (el lapicida por error habría grabado *ta-a-na*), palabra que significa «doblamiento», «doble» (G. Dossin, W. von Soden) con lo que la frase queda «devolverá doblado el grano que haya tomado». G.R. Driver y J.C. Miles aceptan esta versión si bien con interrogante.

660 El signo ŠE, «grano» ha desaparecido por haplografía al comienzo de la línea 92 de la columna XXI (R. Borger).

661 El GUR equivalía, como se ha dicho, a 250 litros de grano. Sesenta GUR equivalían a 15.000 litros.

662 EL BÙR equivalía a 6,4 ha. La multa aquí impuesta (15.000 litros de cereal por cada 6,4 ha. de campo) es bastante fuerte, muchísimo más que la asignada a los agricultores que por negligencia no hubiesen producido cereal. Cf. con los §§ 42-44 y 62-63. Las tres faltas que se señalan en este § 255 han sido cometidas por el supuesto señor: alquilar el buey que él había alquilado, robar la semilla y no cultivar el campo.

663 En la estela leemos *pi-ḫa-tum* (Rev. XXI, 97). Este término tiene usualmente el sentido de «distrito», «provincia» y el de «prefecto» o «gobernador». Pero también, de acuerdo con otros textos, entre ellos los de Mari, puede significar «obligación». Lógicamente, esta prótasis hace alusión a la ley precedente, siendo una cláusula de la misma. Es decir, «si no podía pagar 60 GUR de grano por BUR de tierra».

664 Este artículo ha sido leído e interpretado modernamente y dista mucho de la lectura y traducción que le dio su primer editor, V. Scheil. No se trata de abandonar al culpable en el campo junto con los bueyes, pasando así a ser esclavo del propietario de las tierras, que era lo que interpretaba el investigador aludido, sino que se trata de una pena de muerte, pero rodeándola de infamia para el labrador que no ha cumplido con sus obligaciones y además no ha podido satisfacer la indemnización correspondiente. En ese caso, se le arrastraba por el campo, tirado por los bueyes. Como dice J. Klíma, en tal circunstancia «la muerte era denigrante ya que quedaba desfigurado el cadáver del delincuente». Recordemos que en las leyes hititas un hombre podía ser castigado atado a dos bueyes que tiraban en direcciones opuestas (F. Hrozný). También podemos comparar este castigo con lo dicho por Homero, *Ilíada*, XXII, 395-404 y por Jenofonte, *Anábasis*, VI, 1, 8.

665 El contexto nos habla más bien de un cultivador (EN GAR) que no de un simple agricultor (*erréšum*). El EN GAR venía a ser un agricultor que controlaba vastas tierras sobre las que ejercía una vigilancia mayor y tenía asimismo mayor responsabilidad sobre ellas que las de un simple campesino. Cf. con los §§ 49, 52 y 178. Ocho GUR de grano respresentaban 2.000 litros de cereal como sueldo anual; pero como quiera que no trabajaba todo el año, en razón del ciclo de las gramíneas, el sueldo era la remuneración por los trabajos realizados en los meses que iban desde la siembra a la cosecha.

666 En la estela aparecen los ideogramas sumerios ŠÀ.GUD (Rev. XXII, 6). Si aceptamos, siguiendo a A. Ungnad, que ŠÀ equivale a *lib* (de *libbu*, «interior», «corazón») dándole el matiz de «perteneciente a», «lo del interior de», y que GUD equivale a *alpum*, «buey», estamos ante una persona

que trabaja con bueyes y vacas, esto es, un vaquero. Tal vez, siguiendo a B. Meissner, debamos asimilarlo al *kullizum* acadio, que era un conductor de bóvidos, un vaquero también (A. Salonen).

[667] Tal persona recibía como sueldo anual seis GUR de grano, esto es, 1.500 litros.

[668] En la estela leemos los ideogramas sumerios GIŠAPIN (Rev. XXII, 11), a los que se le ha dado el significado de «instrumento de siembra». El ideograma GIŠ es el determinativo para indicar «madera» (en acadio *işum*), que puesto delante del ideograma APIN (en acadio *epinnum*), designa una sembradera (A. Salonen, *Agricultura Mesopotamica*, cit. pp. 40-60). G. R. Driver, J.C. Miles, A. Finet, C. Saporetti, etc., coinciden en que GIŠAPIN designa un arado de siembra o una sembradora.

[669] La multa por el robo de la sembradora, vital para el trabajo agrícola, era elevada: 41,5 gramos de plata.

[670] En la estela leemos los ideogramas sumerios GIŠAPIN TUK.KIN (Rev. XXII, 16). Nos hallamos ante un instrumento de la misma o parecida especie que el anteriormente citado en el § 259. Para B. Meissner hay un error epigráfico, debiendo leerse GIŠ APIN SU.KIN, «arado» o «grada». Debemos pensar en un arado de roturar, esto es, en el arado ordinario llamado en acadio *ḫarbum* (A. Salonen, *Agricultura Mesopotamica*, cit. pp. 60-62).

[671] Algunos autores traducen los ideogramas GIŠ GAN.ÙR (Rev. XXII, 17) por el acadio *maqaddum*, siguiendo a V. Scheil, e interpretándolo como «arado». Seguimos la lectura propuesta por A. Salonen (*Agricultura Mesopotamica*, cit. pp. 109-112), quien lee *maškakātum*, esto es, «grada». La grada es un instrumento agrícola a manera de una gran parrilla con la que se allana la tierra tras haber sido labrada.

[672] O sea pagará como multa unos 24,9 gramos de plata. En ralidad los §§ 259-260 habrían tenido que ir ubicados en la serie de los §§ 53-56, relativos a los regadíos.

[673] En la estela se habla del pastor NA.KAD (Rev. XXII, 22) en acadio *naqidum*, esto es, pastor, pero diferente al *rē'ûm* que habíamos visto en los §§ 57-58, especialista en ganado menor, y también al *kullizum*, ganadero conductor de bóvidos, del § 258. El *nāqidum* apacentaba indistintamente ganado mayor y/o menor. Quizá por un azar de los textos, en Mari contrariamente, el *rē'ûm* se ocupaba de las vacas y el *naqidum* de los corderos y ovejas.

[674] En la estela de Hammurabi la conjunción *u*, puede funcionar tanto de forma copulativa, «y» como disyuntiva «o».

[675] El pastor *nāqidum* recibía idéntico salario que el cultivador *ikkarum* del § 257 y un tercio más que el simple conductor de bóvidos, *kullizum*, del § 258. Su sueldo anual era, pues, de 2.000 litros de cereal.

676 Sigue en la estela una laguna de seis líneas en donde tal vez fijaría la cantidad de alimento por buey y por cordero.

677 En aplicación de la ley del Talión el pastor indolente deberá reemplazar todo animal que haya dejado perecer, esto es, buey por buey, cordero por cordero. El verbo *halāqu*, en la estela *uh-ta-al-li-*[*iq*] (Rev. XXII, 39) indica en realidad «perder», «escapar», «destruir», «desaparecer».

678 Siguiendo el § 261 el salario de este pastor habría sido de ocho GUR de grano por año, o sea, 2.000 litros de cereal.

679 En la estela leemos *a-na* KA *ri-ik-sa-ti-šu* (Rev. XXII, 57), «según la boca de sus convenciones». Con ello se quería indicar que un texto escrito era reflejo de la palabra emitida y que debía cumplirse con la misma fuerza y con tanto rigor como si la tablilla escrita contuviese en realidad la palabra, emitida por la boca y encerrada en la arcilla de la tablilla.

680 Se supone que en el contrato que se realizaba previamente a la entrega de un rebaño a un determinado pastor se estipularían las posibilidades de reproducción del rebaño y los beneficios que se obtendrían por la venta de las crías, así como los gastos inherentes a esta actividad pecuaria. El pastor debía entregar, en consecuencia, como pena por su indolencia, el rendimiento que se hubiera calculado previamente.

681 Las reses se marcaban con una señal hecha con colorantes, tal como se sigue haciendo hoy día. El cambio de marca consistía en alterar la precedente y sustituirla por la del nuevo propietario. El término *šimtum* (Rev. XXII, 67) fue leído como «marca» por A. Ungnad, y en razón al contexto ha sido aceptado por los especialistas, si bien hay que decir que la palabra «marca» se conocía como *abbuttum*, término que vimos en los §§ 226-227, cuando se hacía alusión a la «marca del esclavo». V. Scheil tradujo el término *šimtum* como «convención».

682 Como se trata de un robo de ganado y no de una simple negligencia no se aplica aquí la ley del Talión, sino que se penaliza al pastor infiel con una multa bastante elevada. Esta sanción debe ser puesta en relación con la vista en el § 8, donde también se hablaba de robo de animales. Allí se legislaba que si lo robado pertenecía al templo o al palacio se debía devolver hasta treinta veces su importe y sólo diez veces si pertenecía a un *muškēnum*. En caso de insolvencia, el ladrón debía ser castigado con la muerte. En el artículo que nos ocupa no se alude a la pena de muerte en caso de insolvencia por parte del pastor.

683 El golpe o contacto de un dios sobre un animal o una persona equivalía, como dijimos, a una enfermedad. Cf. con el § 249.

684 Cf. con el § 244 y *vid.* nota 644.

685 A fin de probar la muerte del ganado cobijado en una majada bien por enfermedad, bien por los destrozos de un león, el pastor debía manifestar esta circunstancia ante la divinidad. Pensamos que al igual que en Ex., 22, 12 bastaría con la presentación de los despojos de las reses,

delante de los jueces, para demostrar su inocencia y justificar lo ocurrido.

[686] Este artículo presenta sus dos últimas líneas algo oscuras en su contenido. Parece deducirse, y ello es lógico, que la pérdida atañía únicamente al propietario del rebaño y no al de la majada en la que se albergaban las reses. Podría también pensarse que majada y rebaño serían de una misma persona. El pastor quedaba libre de toda culpa, pues ante una enfermedad imprevista o el ataque de una fiera nada podía hacer. Esta ley sólo alude a los animales recogidos en una majada, pero deja en el aire qué ocurría si estos mismos accidentes tenían lugar en el campo abierto. Esta laguna quizá estaba salvada en el § 262 que nos ha llegado mutilado o tal vez podemos pensar que para estos casos se seguiría lo estipulado en los §§ 244 y 249, en donde el pastor también quedaba libre de culpa.

[687] El término *pi-ṣa-tum* (Rev. XXII, 83 y 84) es de significado muy oscuro (Cf. *bašū, pessūm, pašāšu*). Los especialistas han dado muchas interpretaciones a tal término, desde la genérica de infección o epidemia (G.R. Driver, J.C. Miles) a la muy concreta de «leucemia» (A. Ungnad) o «sarna» (W. von Soden, A. Finet).

[688] El pastor ha sido acusado de originar un perjuicio a causa de su negligencia al no tomar las medidas necesarias para prevenir el mal contagioso o infección. Si bien la enfermedad procedía, según la mentalidad mesopotámica, de los dioses, el pastor es castigado aquí por no aislar de las reses enfermas el resto de los animales para evitar el contagio. La pena consistía en restituir a su dueño el rebaño con el mismo número de cabezas de ganado con que lo hubiera recibido.

[689] Es decir, 16,8 litros de cereal. Al no indicarse el período de tiempo del alquiler y dada la baja cantidad de tal pago, creemos que el precio aludido sería por el trabajo de un día. Cf. con Deut., 24, 4, donde también se utiliza el buey para la trilla, si bien no se especifica el precio de su alquiler. Algunos autores dan la medida en SILÀ o BÁN en los §§ 268-272.

[690] Los asnos eran también utilizados para la trilla, si bien el precio de alquiler por día era la mitad del pagado por un buey, es decir, 8,4 litros de cereal.

[691] En la estela este animal está designado con el ideograma sumerio MÁŠ (Rev. XXII, 96) que ha sido leído en acadio como *lalum*, «joven animal» o «pequeño de un animal»; *unīqum*, «cabrito»; *puḫadum*, «cordero»; *bīrum*, «vaquilla» o «novillo» y *būlum*, «pequeño buey». Al ocuparse los dos artículos precedentes del buey y del asno utilizados para la trilla es posible suponer que la referencia a este joven animal sea más bien un ternero o un pollino. Para el legislador la potencia desarrollada por ambos animales venía a ser equivalente, por lo cual ha tarifado idéntico precio de alquiler por día.

[692] Un QA de grano eran 0,84 litros.

[693] El alquiler diario por bueyes (al parecer dos, dado que la palabra pre-

senta el signo del plural), carro (de cuatro ruedas según A. Salonen) y conductor era de algo más de 151 litros de cereal.

694 El alquiler de un carro costaba unos 33,6 litros de cereal por día.

695 En la estela LUHUN.GÁ (en lectura de G.R. Driver y J.C. Miles) o *awil* KU.MAL (en lectura de P. Cruveilhier). V. Scheil interpretó que se trataba de un «jornalero». A. Ungnad como «mercenario». LUHUN.GÁ, leído en acadio *agrum*, equivale a «jornalero», «alquilado». Tal persona se alquilaba indistintamente como mercenario militar (Cf. con los §§ 26 y 33) o como trabajador no cualificado en cualquier tipo de trabajo.

696 Es la primera vez que en el *Código de Hammurabi* se alude al calendario, y además de una forma extremadamente vaga, tal vez motivada por los diferentes nombres dados a los meses en las ciudades del Imperio de Hammurabi. Para el cómputo del mes y de la semana los sumerios y los acadios se basaron en las fases de la luna, siendo el cómputo del tiempo, por lo tanto, de carácter lunar. El mes comenzaba con la aparición del cuarto creciente de la luna (dios Sin) y duraba hasta que esta fase apareciese de nuevo, es decir, casi 27,3 días en mes sidéreo o 29,5 en mes lunar o sinódico. Las referencias contenidas en la tablilla V del *Poema babilonio de la Creación* o *Enuma elish* son concluyentes para este extremo (V, 10-22). Pronto fue necesario medir el tiempo por períodos más largos, agrupando para ello un cierto número de meses lunares en cada una de las estaciones. Como estas dependen principalmente del curso solar fue necesario adaptar el cómputo lunar al solar. Hay que repetir que no todas las ciudades de Mesopotamia designaban los meses con los mismos nombres y aun los mismos cambiaron con la sucesión de las dinastías y de los pueblos. En la época de Hammurabi, que es la que nos interesa aquí, el año constaba de doce meses, comenzando el año nuevo en el equinoccio de primavera y sus nombres, siguiendo a B. Landsberger, fueron: 1.° *Hu-um-tum;* 2.° *Aiarum;* 3.° *Sibutim;* 4.° *Dumuzi;* 5.° *Isin-a-bi;* 6.° *Elulum;* 7 (?); 8.° *Ki-nu-ni* (¿ y *Na-ab-ri?*); 9.° (?); 10.° *Ma-mi-tim;* 11.° *Isin-Adad;* y 12.° (?). Los nombres de los meses en época del imperio medio asirio y neobabilónico se designaron así: 1.° *Nisânu;* 2.° *Aiaru;* 3.° *Simânu;* 4.° *Dûzu;* 5.° *Abu;* 6.° *Ulûlu;* 7.° *Tasrîtu;* 8.° *Arahsamnu;* 9.° *Kislimu;* 10.° *Tebêtu;* 11.° *Sabattu* y 12.° *Addaru.* Junto a estos meses y a fin de ajustar de tiempo en tiempo el año lunar con el año solar se conocieron meses intercalares, situados tras el sexto y el duodécimo mes. Eran designados como *Ulûlu sanu* el sexto intercalar y como *Addaru arku* el duodécimo intercalar. Para el calendario, *vid.* B. Landsberger, *Der Kultische-Kalender der Babylonier und Assyrer.* Leipzig, 1915; F. Hommel, «Calendar (Babylonian)» en *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Londres-Nueva York, 1925, y S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars.* Londres, 1935.

697 Al peón se le pagaban por día seis SE de plata, esto es, algo más de 0,30 gramos, desde el inicio del año, en el equinoccio de primavera o pri-

mer mes (*Ḫu-um-tum* o *Nisânu*) hasta el quinto mes (*Isin-a-bi* o *Abu*), comprendiendo así la mitad de la primavera, todo el verano y parte del otoño, es decir, la parte del año en que los días son más largos y en los que la jornada de trabajo duraba más. El peón o mercenario era pagado en plata y no en especie, si bien la referencia monetal se establecía a partir de los granos de cereal. Un grano de trigo pesaba alrededor de 0,047 gramos, que fue el módulo establecido en la metrología babilónica.

698 Lógicamente desde el séptimo mes (*Tašrîtu*) hasta el final del año (*Addaru*), que comprendía parte del otoño, todo el invierno y parte inicial de la primavera, era el período de tiempo en que los días eran más cortos y en que el trabajo agrícola no era tan importante. Lógicamente, el peón alquilado en esas fechas cobraba un jornal menor.

699 Cinco ŠE de plata eran 0,25 gramos de plata por día.

700 En este artículo se recogen los precios pagados por el alquiler diario de diez clases diferentes de artesanos. De éstas, debido al deficiente estado de la estela en esta zona, únicamente los oficios de carpintero y constructor son seguros; cinco son dudosos y tres totalmente hipotéticos.

En el caso concreto de la palabra de esta nota: «[corde]lero», estaríamos ante los ideogramas LÚTÚG.DU$_8$.A, «tejedor de cuerda (?)». Para R. Borger, «tejedor (de un telar)».

701 En la estela LÚGAD (Rev. XXIII, 27), interpretado por el acádico *kitûm* equivale a «lino». De donde «el que trabaja tela de lino», pudiéndose tratar tanto de un tejedor como de un sastre.

702 Línea incompleta en la estela. Se ha pensado en [LÚBUR.] GUL (Rev. XXIII, 29), en acadio *pur-kul-lum* (y otras lecturas parecidas). BUR = *abnum*, significa «piedra». Se ha pensado en un grabador de sellos.

703 En esta laguna del texto se supondría el ideograma LÚZADIM (Rev. XXIII, 31) que interpretado como el acadio *sasinnum* nos indicaría un «fabricante de arcos» y como *zadimmum*, un «joyero» o «lapidario».

704 Reconstrucción totalmente hipotética como la anterior lectura. «Metalista» sería en sumerio LÚSIMUG, que en acadio se lee como *nappaḫum*.

705 En la estela LÚNAGAR (Rev. XXIII, 35), en acadio *naggarum*, *namgārum* o *nangārum*, indicaba la profesión de «carpintero».

706 El carpintero percibía diariamente como jornal unos 0,20 gramos de plata. La cifra a leer en la estela es «4» ó «6»; menos probable «5», en opinión de A. Finet.

707 En la estela LÚASGAB (Rev. XXIII, 37), leído en acadio como *aškapum* designaba a un «trabajador de cuero», pudiendo tratarse tanto de un guarnicionero como de un zapatero.

708 En la estela LÚAD. KID (Rev. XXIII, 39). Dicho ideograma, leído en acadio como *atkuppum*, designaba a un «trabajador de la caña», esto es, «un cestero».

709 El ideograma LÚSITIM, (Rev. XXIII, 41), en acadio *itinnum*, indi-

caba un «constructor de casa», esto es, un «albañil». En el presente artículo como se habla de un jornal diario, debemos interpretar que se trataría más bien de un albañil encargado de las reparaciones o de trabajos de mantenimiento que de un maestro albañil. Algunos autores leen el ideograma como [LÚ]DIM, equiparándolo al acadio *bānûm* o *itinnum*, «constructor», «albañil».

710 Todos los artesanos citados en este artículo debían realizar, sin duda, su trabajo a domicilio. G.R. Driver y J.C. Miles unifican los salarios de todos los artesanos en cinco ŠE de plata.

711 Lamentablemente, la estela sigue estando deteriorada en estos pasajes de la columna XXIII del reverso. El primer término visible del ideograma de esta línea es DA. El especialista W. Eilers resconstruyó la laguna textual y supuso que deberían haber estado los ideogramas [GIŠ] MÁ-GÍD.DA. Ello denotaría una embarcación ligera y estrecha, apta para el transporte de mercancías y tripulada por dos hombres, acompañados por otros dos que actuarían como auxiliares o cargueros. Por comparación con el artículo siguiente (y a la vista del § 240), podemos suponer que se trataría de una embarcación que iba a favor de la corriente, esto es, un barco *muqqelpitum*.

712 El alquiler diario de la embarcación aquí aludida era de unos 0.150 gramos de plata al día.

713 En este artículo el ideograma sumerio [GIŠ] MÁ, leído en acadio como *elippum*, «barco» no está escrito, porque tal término se había recogido ya en el artículo anterior. Sí, en cambio, está especificado el tipo concreto de embarcación, *ma-ḫi-ir-tum* (Rev. XXIII, 49) esto es, tipo de barco que remontaba la corriente. Cf. con el § 240.

714 El alquiler del barco *maḫirtum*, tipo específico para los trayectos río arriba, era de algo más de 0.125 gramos de plata por día. Comparando esta embarcación y la posiblemente aludida en el artículo precedente, esto es, la embarcación que navega a favor de la corriente, observamos que las cifras abonadas por su alquiler no concuerdan con la lógica. Esto es, la nave que va contra corriente debería tener un alquiler más caro, toda vez que el trabajo de los remeros era lógicamente mayor. A. Finet (*Le Code de Hammurapi*, 2.ª ed. cit., pp. 132-133) considera que los alquileres son prácticamente idénticos para el mismo trayecto. La diferencia es motivada porque la nave que va río abajo va más deprisa y la duración de su viaje es menor que si remontase la corriente. Sería, pues, una compensación para el dueño del barco, ya que al durar menos el viaje tendría su nave desocupada antes.

715 Esto es, una embarcación de 15.000 litros, o sea, de quince Tm de capacidad.

716 El precio pagado por el alquiler de un barco de 60 GUR (Cf. § 234) no está claro en la estela. Se alude a un sexto de plata. Si tenemos en cuenta que en los artículos precedentes se utiliza el término ŠE, nada impide

que aquí también lo sigamos utilizando. V. Scheil y G.R. Driver, por ejemplo, sobreentienden que se trataría no de ŠE, sino de siclos de plata. En el caso de aceptar los ŠE, el coste diario del alquiler sería para un sexto de ŠE de algo más de 8,3 mg de plata, cifra muy baja si se compara con lo estipulado en los §§ 275-276. Quizá ello pueda explicarse porque aquí se trata del alquiler de un barco solo, mientras que en los artículos referidos se sobreentiende barco y barquero. Si, por el contrario, aceptamos un sexto de siclo, el precio del alquiler del barco sería de algo más de 1,38 gramos de plata.

717 En la estela ITU-*šu la im-la-ma* (Rev. XXIII, 60), «no se ha acabado su mes». ITI, en acadio *arḫum*, equivale a «mes».

718 Esta enfermedad está designada en la estela con el sustantivo *bi-en-ni* (Rev. XXIII, 61). El nombre *bennum* era aplicado a una enfermedad de los miembros. V. Scheil y A. Ungnad suponen que se trataría de una parálisis. M. Schorr y B. Meissner creen que era epilepsia. Para J.V. Kinnier se trataría de una angina de pecho o de una trombosis coronaria. El verbo que designa esta acción es *im-ta-qu-ut* (Rev. XXIII, 62), de *maqatu*, que significa «abatirse», «precipitarse», «caer», lo que corrobora que se trataba de una enfermedad súbita.

719 Si bien la epilepsia y la parálisis temporal no son mortales, sí en cambio motivan un menor rendimiento laboral con lo que se perjudicaba al comprador de ese esclavo enfermo. Como quiera que la venta encierra un vicio oculto, el comprador devolvía el esclavo comprado y recobraba íntegramente la cantidad que hubiese pagado. La ley fijaba un mes como plazo de tiempo para la manifestación de un vicio oculto.

720 En esta ley, redactada de modo muy general, no se puntualiza si se trata de una reclamación fundada en algo concreto o bien si es arbitraria; tampoco se alude a la naturaleza de la reclamación y ni siquiera se fija plazo de tiempo para poder llevarla a término. El estilo es tan impreciso que tampoco se sabe de quién parte la reclamación, aunque por la apódosis se sobreentiende que parte del comprador. Gracias a un texto paralelo de esta ley, publicado por B. Meissner, cuya redacción gramatical está más detallada, se sabe que la reclamación se origina por causa del esclavo y que la plantea el comprador.

721 En la estela *nu-ku-ur-tim* (Rev. XXIII, 74), «enemigo». Lógicamente, hay que pensar en un *tamkarum* que realiza actividades comerciales en un país enemigo, pero en períodos de paz. De ahí nuestra traducción de «país extranjero».

722 Leemos en la estela ERU(M) GEME *ša a-wi-lim* (Rev. XXIII, 75), esto es, «esclavo o esclava de un señor». Como se dijo en nota 117 y 556, la palabra *awilum* designa aquí tanto al *awīlum* («señor») como al *muškenum* («subalterno»).

723 Literalmente leemos DUMU-MEŠ *ma-tim* (Rev. XXIII, 84), es de-

cir, «hijos del país». De ahí «indígenas», «autóctonos», que proponemos.

[724] Desconocemos la razón de esta medida de gracia para aquel esclavo que, natural de Babilonia o de otra ciudad del Imperio, y debido a circunstancias que se desconocen, se hallaba en un país extranjero. Creemos que se trataría de un esclavo babilonio prisionero por el enemigo y que continuaría sometido a esclavitud, pero que su nuevo amo (extranjero) lo vendería a un mercader (*tamkārum*) que había ido a tal país extranjero a comerciar. Vuelto a Babilonia el esclavo (o a su ciudad natal) y reconocido por su antiguo dueño, la ley automáticamente manumitía a ese esclavo sin mediación de plata alguna. Según este artículo el mercader perdía la plata (u otros bienes) que hubiese pagado por la compra del esclavo babilonio. Ahora bien, en la práctica ¿se arriesgaría el mercader a hacer tal operación, sabiendo que podría perder su dinero al volver a Babilonia o a otra ciudad del Imperio? ¿El antiguo dueño del esclavo pondría celo en intentar localizar a su esclavo perdido si sabía que no lo recuperaría? Tal vez el legislador utilice en este artículo la clemencia, deseando así indemnizar a un esclavo que ha sufrido un largo exilio. Si aceptamos este supuesto, Hammurabi privaba a la vez a dos señores (mercader y dueño del esclavo) de su derecho de propiedad al acordar la libertad del esclavo, si se producía el supuesto contemplado en la ley.

[725] En este caso la ley es muy clara. El *tamkārum* o mercader, mediante juramento, declaraba lo que hubiese pagado y el antiguo dueño del esclavo debía entregarle idéntica suma para poder recuperar a su esclavo o esclava. Esta medida se aplicaba cuando el esclavo era extranjero. Para las interpretaciones en contra, Cf. opiniones de M. Schorr, P. Koschaker y M. Mendelsohn.

[726] Al renegar un esclavo de su dueño, éste debía probar mediante la tablilla justificativa del acto de la compra (Cf. con el § 7) la propiedad del mismo. Esclarecido este punto, es el propio dueño quien debe cortar la oreja a su esclavo. En los §§ 192-193 a los hijos que renegaban de sus padres adoptivos se les cortaba la lengua o se les arrancaba los ojos. Comparando estos artículos con este último del Código vemos la enorme diferencia de criterio. La explicación de esta aparente contradicción descansa en que el esclavo es un instrumento económico. Con el corte de la oreja no se disminuía el valor del esclavo ni tampoco su capacidad de trabajo. Sobre el esclavo insumiso Cf. con Ex., 21, 15.

[727] En la estela se vuelve a emplear el giro metafórico de *a-ḫiū-ul ad-di* (Rev. XXIV, 16), «(sobre) el flanco no he reposado», «el brazo no he descansado». Por el autopanegírico del propio Hammurabi es evidente que el rey no fue negligente en absoluto.

[728] Estos lugares de paz son sin duda las ciudades que ha conquistado a sus rivales y en las que sus súbditos han podido vivir sin problemas y sin la amenaza de los enemigos.

729 Aquí Hammurabi se considera como «el Shamash de Babilonia que ha hecho aparecer la luz para los sumerios y los acadios». Esto es, las leyes que ha establecido para sus súbditos. Dichas leyes eran como el comienzo de una felicidad comparable a la luz brillantísima que aparece, con el sol, cada mañana.

730 Para vencer en la guerra no solamente bastan las armas; son precisos también la sabiduría (IGI-GAL en la estela, *ḫasisum* en acadio) y el valor (*li-ú-tim*, en la estela). Estos dones los recibe Hammurabi respectivamente de Enki (Ea) y de Marduk.

El término *lē'ûtum* (Rev. XXIV, 28) traducido por V. Scheil como «bravura», admite también el significado de «capacidad» (física e intelectual). Por el contexto designa «capacidad física», «fuerza».

731 Es decir, los «enemigos de todas partes» y no sólo los del Norte y del Sur de la geografía mesopotámica. En la estela se recoge *e-li-iš / ú ša-ap-li-iš* (Rev. XXIV, 30-31), «en alto y en bajo».

732 Hammurabi contribuyó al bienestar de su Imperio suprimiendo las guerras (lo que históricamente no es cierto). La consecuencia de poner fin a los combates fue la de dar la felicidad al país. En la estela esta idea aparece escrita con el tropo *ši-ir ma-tim / ú-ṭi-ib* (Rev. XXXIV, 33-34), «a la carne del país / he dado el bienestar». Como ya vimos en el prólogo del Código, Hammurabi designa a sus súbditos como «la carne del país». Esta expresión vulgar también aparece en la Biblia, en donde en muchos casos se designa al hombre con la palabra «carne», que es la parte, bíblicamente hablando, más impura del ser humano. Cf. Gén., 6, 12; Is., 40, 6; Jer., 25, 31.

733 Aquí Hammurabi viene a indicar que a las «gentes de las cabañas», esto es, a los habitantes de los núcleos urbanos (gentes sedentarias) les ha proporcionado buenos pastos en donde poder vivir más tranquilamente.

734 En la estela *a-bu-ūr-ri* (Rev. XXIV, 36). El sustantivo *aburrum* designa una pradera o un campo irrigado (W. von Soden).

735 Dado que el contexto habla de la figura de Hammurabi como pastor (Cf. con nota 16) GIS PA (*ḫattum* en acadio) (Rev. XXIV, 44) no se debería referir estrictamente a «cetro», sino más bien a «cayado» o «bastón». El adjetivo *i-ša-re-at* (Rev. XXIV, 45), de *išarūtum* significa «lo que está derecho», tanto física como moralmente. Como se está hablando metafóricamente, «su cayado (es) derecho», evidentemente, quiere significar «su gobierno es justo».

736 En el prólogo, Hammurabi había declarado que es un sol proyectando la luz sobre Sumer y Akkad (Anv. V, 4-9) y aquí dice que es una sombra benigna. Esta contradicción da a entender que tal rey se atribuía dos virtudes opuestas, la luz, del todo punto necesaria, y la sombra, que es un inapreciable bien en las zonas de sol abrasador, como lo era (y lo sigue siendo) Mesopotamia.

737 En la estela *La-ma-sí-i-a* (Rev. XXIV. 53). La *lamassum*, como se dijo en nota 88, es el genio tutelar o el espíritu protector de las personas y aún de una ciudad o un templo. La *lamassum* aquí citada es la específica y particular de Hammurabi y no debe ser confundida con el Genio tutelar que habíamos visto en el prólogo (Anv. IV, 55-58) y que se refería al espíritu propio de la ciudad de Asur.

738 Las lecturas modernas interpretan la palabra de la línea 54 de la columna XXIV del reverso como *iḫ-ḫi-ša*, derivándola del verbo *naḫašu*, «prosperar», versión que aceptamos.

739 Este es el único lugar del Código donde se trata de la protección del huérfano y de la viuda. Como es sabido la Biblia recoge numerosos pasajes en los que se habla de la protección que debía dispensarse a viudas y huérfanos. Cf. por ejemplo, Ex., 22, 22-23; Deut., 10. 18; 14, 29; Is., 1, 17. 23; 9, 17; Jer., 7, 6; Job. 22, 9; etc. etc.

740 El Esagil era, como se dijo en la nota 22, el templo de Marduk en Babilonia. En el *Enuma elish* o *Poema de la Creación* (VI. 62-63) se atribuye la construcción de Babilonia y la de su templo Esagil, junto con su *ziqqurratum* Etemenanki, a los dioses Anunnaku que los levantaron en honor de Marduk tras su victoria contra Tiamat. Como quiera que gracias a los dioses Anum y Enlil, Marduk obtuvo la suprema realeza en el panteón babilónico, y esta divinidad concedió el más alto poder sobre Babilonia a Hammurabi, el legislador atribuye la dignidad e importancia de dicha ciudad a tales dioses. Sin embargo, como es sabido, la gloria de Babilonia se debería, andando el tiempo, a Marduk, su dios tutelar, y sobre todo a las poderosas dinastías establecidas en ella (diez dinastías entre 1894 y 539 a. de C.).

741 En la estela leemos *a-wa-ti-ya / šu-qú-ra-tim* (Rev. XXIV, 74), esto es, «palabras preciosas». V. Scheil lo tradujo como «mis voluntades más queridas». Indudablemente, se refiere a las leyes del Código y por tanto especifican la paternidad de tal obra legislativa. *Šuquratum*, *šuquru* (Cf. *waqaru*), «precioso» designa tanto la idea de «cosa rara», «infrecuente», como la de mucho valor, «preciosa». Una cosa rara, evidentemente, es una cosa de cierto valor por su singularidad, de donde podemos interpretar tal término como «preciosa». Cf. con I Sam., 3.1.

742 Hammurabi se autocalifica aquí, por primera vez, como «Rey de Justicia». Según lo dicho en el texto, la estela de las leyes debía ser levantada ante una imagen o estatua de Hammurabi que le representaba como «Rey de Justicia». Se desconoce cualquier hecho en torno a la posible ubicación de esa estatua, si bien hubo de situarse en el Esagil de Babilonia. En atención a las copias que del Código existieron hay que pensar en varios ejemplares de estatuas. Se sabe que el año 22.° del gobierno de Hammurabi fue conocido como «Año de la estatua de Hammurabi (llamada) «Rey de Justicia» (A. Ungnad). Algunos autores (C. Winckler) deducen que esa es-

tatua o imagen de Hammurabi es la que se representa en la cúspide de la propia estela, en donde aparece recibiendo las leyes del dios Shamash. Sin embargo, esta interpretación no concuerda con la estructura gramatical del texto, pues el mismo dice muy claramente «delante de mi imagen», esto es, *i-na ma-har* ALAM-*ya* (Rev. XXIV, 76) y no «bajo (o debajo) de mi imagen». ¿Pudo ser un error del lapicida?.

En Rev. XXIV, 63-69 se señala al Esagil y a Babilonia como el lugar de la redacción del Código.

[743] En la estela *li-ú-ti* (Rev. XXIV, 82). Como dijimos en la nota 730, el término *lē'ûtum* denotaba «capacidad» tanto física como intelectual. Hammurabi tras declarar que es un rey trascendente, que sobresale entre los demás reyes, lo prueba remarcando la importancia de sus palabras (tanto las referidas a las leyes como a los discursos pronunciados en otras ocasiones, las cuales eran —según él— una lógica consecuencia de su extraordinaria inteligencia. Algunos autores interpretan *lē'ûtum* como «poder», «valor», «virtud». Creemos que aquí se trata de una capacidad intelectual.

[744] En la estela literalmente *ú-sú-ra-tu-ú-a* (Rev. XXIV, 91), «relieves», «dibujos«. Los relieves, aludidos aquí de modo tan impreciso, pueden ser tanto los signos cuneiformes grabados en la estela como las escenas en la que aparecen Shamash y Hammurabi. Hay teorías para ambas interpretaciones. Nosotros traducimos el término como «escritos» aludiendo lógicamente al grafismo externo de las leyes de la estela.

[745] En este párrafo Hammurabi exhorta a todo hombre que se encuentre en un caso enojoso o con un problema a que acuda a su Código de leyes. La estela habla de un *a-wi-lum ha-ab-lum* (Rev. XXV, 3), es decir, «un hombre oprimido». Aquí, *awilum* debe ser entendido por el concepto genérico de «hombre» sin especificar clase social. Se cumple así lo anticipado por el propio Hammurabi en el prólogo del Código (Cf. Anv. I, 37-39).

[746] Un «hombre oprimido» por un pleito debía ante todo «ir a la estatua de Hammurabi (¿llamada?) «Rey de Justicia» (¿o representado en ella como Rey de Justicia?). El texto dice *a-na ma-ha-ar* ALAM-*i-a* / LUGAL *mi-ša-ri-im* / *li-il-li-ik-ma* (Rev. XXV, 6-8). «ante mi imagen / de rey de justicia / que él acuda y». Esto es lógico, toda vez que una estela escrita poco podía decir a un hombre oprimido, incapaz —por lo general— de leer y de comprender el articulado legal. El texto dice claramente «imagen de Rey de Justicia» (ALAM-*ia* LUGAL *mišarim*) y no «estela de «Rey de Justicia» (NARU-*ia* LUGAL *mišarim*).

Es de suponer que el proceso señalado sería el usual, ya que la imagen del rey y los símbolos religiosos que allí hubiesen serían elementos disuasorios. Un ejemplo próximo serían los *kudurru* cassitas, en los cuales se representan gran cantidad de emblemas divinos (sobre todo sus aspectos de castigo) tendentes a amenazar a los transgresores de la ley.

[747] Tras haberse presentado ante la imagen o estatua de Hammurabi co-

mo «Rey de Justicia», el «hombre oprimido» pasaba a consultar la estela de las leyes, situada frente a ella. El Código dice NA.RU-*i* / *ša-at-ra-am* / *li-iš-ta-as-si-ma* (Rev. XXV, 9-11), esto es, «mi estela / escrita / que se haga leer y». Obsérvese que se emplea claramente el término «estela», (NARU en sumerio, *narum* en acadio) y no el de «imagen» (ALAM en sumerio, *ṣa-lum* en acadio). En la antigua Mesopotamia saber leer era un alto privilegio y por esa razón los iletrados (prácticamente la totalidad de la población) debían hacerse leer los documentos, cuya escritura siempre era compleja debido a la gran cantidad de signos cuneiformes y a la multiplicidad de sus valores (tanto para el sumerio como para el acadio).

748 En la estela *a-wa-ti-ya* / *šu-qú-ra-tim* / *li-iš-me-ma* (Rev. XXV, 12-14), «mis palabras / preciosas / que escuche y». Este párrafo debe interpretarse a la vez como «escuchar» y «comprender». En las lenguas semíticas *šm* significa a la vez «audición y comprensión», facultades que van asociadas en este verbo. Naturalmente, las «preciosas palabras» no son otra cosa que las leyes (*Vid.* nota 741).

749 Tras haber oído y comprendido las leyes del Código, el «hombre oprimido» las aplicará a su «proceso», esto es, a su pleito (*a-wa-tum*) (Rev. XXV, 15). Tras ello, lógicamente, podrá conocer la sentencia relativa a su causa (*di-in-šu li-mu-úr* (Rev. XXV, 17), «su causa que él comprenda», «su juicio que él vea»).

750 En la estela dice *li-ib-ba-šu* / *li-na-ap-pí-iš-ma* (Rev. XXV, 18-19), «que su corazón / respire y». Naturalmente, estamos ante una metáfora, toda vez que la función respiratoria está aquí, erróneamente, atribuida al corazón. La idea es que «el corazón del hombre oprimido se tranquilice».

751 En la estela Hammurabi habla de sí mismo como «padre de niños», es decir, como padre que ha engendrado (*waladu* = «engendrar») directamente a sus hijos, idea que está expresada como *a-bi-im* / *wa-li-di-im* (Rev. XXV, 21-22), es decir, «padre / engendrando».

752 Hay que remarcar la importancia de estas palabras, por el intento de proximidad afectiva que representan. Si en otras ocasiones Hammurabi se ha llamado «pastor», aquí prefiere denominarse simplemente «padre para sus gentes») *a-bi-im* / *wa-li-di-im* / *a-na ni-ši* (Rev. XV, 21-23), esto es, «padre / engendrando (carnal) / para sus gentes». Nótese que ningún rey de la antigua Mesopotamia se calificó de «padre» para sus súbditos. Habría que esperar al Antiguo Testamento para ver cómo a Yahvé se le presenta como «padre de Israel» (Deut., 32, 6).

753 Literalmente la estela indica *ú* / *ši-ra-am ṭa-ba-am* / *a-na-ni-ši* / *a-na da-ar i-ši-im* (Rev. XXV, 34-36), es decir, «y una carne dichosa / a las gentes / para siempre ha procurado». La idea denota una felicidad puramente material, pues se habla de procurar la dicha de la carne de las personas y no de contentar el corazón.

754 El último bien dado a sus súbditos es el de haberles gobernado se-

gún los principios del Derecho. En el prólogo, Hammurabi había dicho que tal misión la había recibido de Anum y de Enlil (Anv. I, 27-29) y también de Marduk (Anv. V, 20-24).

[755] Zarpanitum era la esposa amada o diosa paredra de Marduk y la madre de Nabu, recibiendo culto junto a ellos en el Esagil de Babilonia, donde tenía un santuario especial, el Eudul. Su nombre significa «la que brilla como la plata», y en la versión asiria, Zerbanitum «la que ha creado la simiente (de la humanidad)», usurpando así el papel de la diosa Aruru, la creadora del hombre. Zarpanitum era también conocida con los nombres de Scheru'a y Eru'a, significando «la diosa de la montaña». En los textos litúrgicos era invocada como Beltiya, «mis señora». Más tarde le dieron el nombre de Dilbat, que era el específico del planeta Venus, y que convenía de hecho a Ishtar. En el transcurso de la festividad del Año Nuevo, la diosa Zarpanitum tenía un destacado papel, apareciendo su nombre mencionado tras el de Marduk, su esposo, en las diferentes letanías. Sabemos que Hammurabi erigió en el 12.° año de su reinado un esplenderoso trono a esta diosa.

[756] El Buen Genio, *še-du-um* (Rev, XXV, 48), citado ahora por primera vez en el Código, era un genio, espíritu o divinidad encargada especialmente de vigilar y proteger las entradas de templos y palacios. A fin de cumplir correctamente esta función se le situaba en las jambas de las puertas, representado mediante colosales toros o leones alados, con rostro humano de rasgos serenos. Las excavaciones arqueológicas nos han permitido conocer estos genios protectores, siendo los más significativos, los de las puertas de la ciudadela y del salón del trono de Sargón II de Dur-Sharrukin (Khorsabad) así como los de las épocas de Senaquerib o de Assurbanipal localizados en Nínive.

[757] La Genio tutelar, *la-ma-súm* (Rev. XXV, 48), era una divinidad tutelar, generalmente de carácter femenino, bien de una persona, de un país, ciudad, templo o casa. La *lamassum* ha sido citada en Anv. IV, 56 y Rev. XXIV, 53 y todavía aparecerá en Rev. XXVII, 96-97.

[758] Estos dioses que entran en el Esagil, DINGIR. DINGIR *e-ri-bu-ut* / É-SAG-ILA (Rev. XXV, 49-50), no son otros que divinidades secundarias que acuden ante Marduk para glorificar a Hammurabi.

[759] En la estela SIG$_4$ É-SAG-ILA (Rev. XXV, 51). Podemos pensar en la totalidad de ladrillos del Esagil, esto es, en el conjunto del material constructivo divinizado, por cuanto derivaba de un primer ladrillo fundacional de carácter sagrado, o bien en este mismo y singular ladrillo fundacional, el *Libittum*.

Las fundaciones de templos en la antigua Mesopotamia conllevaban una serie de requisitos, marcados por un ritual muy estricto. Realizados éstos, se pasaba a la fabricación de los ladrillos de la futura construcción a partir de un molde donde se había elaborado el ladrillo fundacional, cuyo correc-

to modelado, llevado a cabo durante procesiones y ritos de purificación, equivalía de hecho a una serie de respuestas, mediante las cuales la divinidad aceptaba el trabajo de construcción del templo concreto. De hecho, el ladrillo quedaba así divinizado. Un ejemplo de todo esto puede verse en los *Cilindros A y B* de Gudea, donde se describe la construcción del templo Eninnu.

Más adelante, en la estela, Hamurabi volverá a mencionar el ladrillo divinizado, pero aplicado al templo Ebabbar (Rev. XXVIII, 76).

760 Una vez más (Rev. XXV, 83-84) Hammurabi nos dice que él es el autor directo de su Código, que es él quien lo ha hecho grabar en la estela. Cf. con lo dicho en Rev. XXIV, 75; Rev. XXV, 9-10, 66-67; y Rev. XXVI, 3-4 y 20-21.

761 Felicidad en sentido material. Expresión muy cercana a la de la nota 753. Aquí, *ši-ir ni-ši-šu / li-ti-ib* (Rev. XXV, 93-94), esto es, «la carne de sus gentes / que deleite».

762 Las líneas 103-105 del reverso (columna XXV) y la línea 1 de la columna XXVI, debido a la impericia del lapicida se prestan a diferentes interpretaciones. Nosotros seguimos la versión de G. Dossin (RA, XXXI, 1934, pp. 92-96). En ese sentido hemos traducido: «Unicamente es para el necio para quien son vanas; para el prudente están destinadas a la gloria».

763 Literalmente GIŠPA-*šu* (Rev. XXVI, 14), «su cetro». Alargarle su cetro indica claramente «prolongarle su reinado».

764 Este pasaje sobre la destrucción del nombre de Hammurabi (una *damnatio memoriae*) y su sustitución por otro nombre era una frase ya hecha y que con algunas variantes aparecía en una inscripción de fundación del rey de Mari, Iahdun-Lim, unos treinta años anterior a Hammurabi (Cf. G. Dossin, «L'inscription de fondation de Iaḫdun-Lim», *Syria*, 32, 1955, pp. 1-28). El texto es, pues, un arquetipo literario copiado por el lapicida y demuestra que determinadas fórmulas o giros literarios se estudiaban en las escuelas de escribas y que se copiaban o repetían de acuerdo con las necesidades de los textos.

Los posibles hombres que podían cometer los actos ofensivos enumerados por Hammurabi (no obedecer las leyes, menospreciar las maldiciones, derogar el derecho, revocar los decretos, destruir la estela, borrar el nombre de Hammurabi y escribir el suyo en su lugar) eran por orden de importancia, tal como la estela recoge: el rey (LUGAL en sumerio y *šarrum* en acadio); el señor (EN en sumerio y *bēlum* en acadio), término que hace alusión a la posesión de un dominio y cuyo prestigio personal estaba en relación con la importancia de sus posesiones; y el gobernador (ENSI o SANGA en sumerio e *iššakkum* en acadio) que era un funcionario de alto rango, subordinado siempre al rey. Tras estos personajes podían atentar contra la estela no importa qué tipo de personas, que Hammurabi deja sin especificar.

765 En la estela *ù-lu a-wi-lu-tum / ša šu-ma-am na-bi-a-at* (Rev. XXXVI,

43-44), esto es, «o un hombre libre / que con un nombre es llamado». Creemos, siguiendo a A. Ungnad, G.R. Driver, J.C. Miles y A. Finet, que se trataría de un hombre libre cualquiera, sin ninguna significación social especial. V. Scheil tradujo: «o personaje de gran renombre»; P. Cruveilhier «o un hombre libre cuyo nombre haya sido llamado (por su rey o por los dioses para una alta función)».

766 Con Anum, el padre de los dioses y el príncipe supremo del cielo, se inicia la serie de doce divinidades que son invocadas por Hammurabi en el epílogo de su Código para que maldigan y castiguen a quien violente o vaya en contra de su estela de leyes. Estas divinidades son: Anum, Enlil (Bel), Ninlil (Belit), Enki (Ea), Shamash, Sin (Enzu), Adad (Im), Zababa, Ishtar (Innina), Nergal, Nintu y Ninkarrak. El número empleado —doce— no es casual, pues concuerda con el sistema sexagesimal sumero-acadio y puede tener una motivación críptica o esotérica. De las doce divinidades recogidas, cuatro son diosas, (Ninlil (o Belit), Ishtar (o Innina), Nintu y Ninkarrak) y el resto dioses (dos tercios más de divinidades masculinas y también en proporción sexagesimal). El orden en que aparecen obedece también a la antigüedad, importancia y poderío de tales divinidades. Por ello Hammurabi inicia su relación con Anum, el padre de los dioses. Tras las divinidades más antiguas y prestigiosas se recurre a otras de tipo guerrero para finalizar con la diosa de la salud. Todas ellas son invocadas para que actúen contra los enemigos del Código. Sobre el dios Anum, *Vid.* la nota 1.

767 La importancia del nombre, como se dijo, era fundamental. Las cosas sólo tenían existencia una vez nombradas.

Aquí leemos *na-bu-ú* PAL-*ya* (Rev. XXVI, 47), «ha nombrado mi gobierno», «ha proclamado mi gobierno». Hammurabi fue llamado al gobierno por Anum y Enlil (Cf. Anv. I, 27-49), hecho que aquí vuelve a recordar.

768 En la estela ME.LE *šar-ru-tim* (Rev. XXVI, 48), «el esplendor de la realeza». A partir de esta línea y hasta la 52 se observa una gradación de castigos, lógicamente ascendentes: privación del esplendor de la realeza, privación del mando (ruptura del cetro), y muerte (maldición del destino). Para el *melammum* o esplendor, vid. E. Cassin, *La splendeur divine*. París-La Haya, 1968.

769 Leemos en la estela GIŠPA-*šu* / *li-iš-be-ir* (Rev. XXVI, 50-51), esto es, «su cetro / rompa». Lógicamente, «romper el cetro» equivale aquí a «poner fin a su reinado».

770 *Ši-ma-ti* (Rev. XXVI, 52), de *šimtum* «destino». Este término tiene aquí el significado de «muerte». Maldecir el destino a una persona o enemigo era desearle una muerte terrible. Hammurabi solicita de casi todas las divinidades invocadas en el epílogo del Código el castigo para sus enemigos en el momento de su muerte. Así: muerte súbita (Rev. XXVI, 70-71); lenta (Rev. XXVI, 93-94); violenta (Rev. XXVII, 34-36); larga agonía (Rev. XXVII, 59-63); pisoteo por el enemigo (Rev. XXVII, 90-91); destrozado

como una estatua de barro (Rev. XXVIII, 35-39); y finalmente una enfermedad dolorosa e incurable (Rev. XXVIII, 55-64). También invoca al dios Shamash para que atormentase el alma del enemigo difunto (Rev. XXVII, 34-70).

771 Enlil, señor de los cielos y tierra (Cf. Anv. I, 4-5) tenía su centro de culto en Nippur. Tras los títulos de la divinidad y los testimonios de gratitud, Hammurabi le conjura para que, mediante once terribles castigos, acabe con el violador de su Código (Rev. XXVI, 53-80). Sobre Enlil *vid.* nota 3.

772 Creemos que no debe interpretarse esta frase en un sentido puramente físico. Hammurabi desea aquí para su enemigo, tal vez, una oscuridad política, situaciones críticas o serios problemas; en suma le desea un reinado difícil, por oposición a un reinado dichoso, lleno de esplendor (claridad).

773 En la estela leemos *mu-ut ni-ti-il i-nim / a-na ši-im-tim* (Rev. XXVI, 70-71), cuya traducción literal puede ser: «la muerte de la mirada del ojo / como destino». Esta frase ha sido interpretada de muy diversas maneras, abarcado desde la ceguera en sí (su expresión más literal) hasta la muerte instantánea (interpretación metafórica).

774 NINLIL en sumerio, Belit en acadio, fue la esposa principal del dios Enlil (Bel), la cual aquí es colocada a su vera y por delante de Enki, Shamash o Sin, únicamente debido a sus lazos familiares con Enlil, para poder así utilizarla Hammurabi como mediadora ante este dios. Esta diosa era considerada la «Madre augusta» o «Gran Madre» de los dioses. Fue en la versión asiria, la esposa amada de Ashur y se llegó a confundir con la Ishtar de Nínive. Ninlil alimentaba con su leche sagrada a los destinados por su esposo Enlil a ser reyes de los humanos. En razón de ello, los reyes de la tierra podían considerarse de estirpe celeste. Hammurabi alude aquí a esta diosa (remarquemos que su nombre había sido omitido en el prólogo de la estela de leyes) en razón de ser la cónyuge de Enlil, solicitando de ella su influencia para que su esposa castigase al violador de su Código y le infligiera determinadas penas, concretamente tres, y que le supondrían, en última instancia, la muerte. (Rev. XXVI, 81-97).

775 Se refiere indudablemente al templo del dios Enlil, esto es, al Ekur, lugar donde Enlil dictaba los destinos que copiaba en sus tablillas y que usualmente portaba consigo, pero que le fueron arrebatadas por el pájaro de la tempestad, Enzu, y que se lograron recobrar. Cf. con el mito de *El pájaro Enzu*, conocido por dos versiones en acadio (una paleobabilónica y otra asiria).

776 Enlil es llamado aquí rey, *šarrum*. Notemos que ni en el prólogo del Código ni en el conjuro que le correspondía en el epílogo (Rev. XXVI, 53-80) le había sido atribuida esta dignidad.

777 La idea es, en última instancia, la muerte. En la estela se dice *ta-ba-aq na-piš-ti-šu / ki-ma me-e* (Rev. XXVI, 93-94), es decir: «el escape de

su vida / como las aguas». Como quiera que para los mesopotámicos el principio de la vida residía en la sangre, el redactor utiliza la igualdad aguas = sangre para indicar la muerte. Lo mismo que las aguas incontroladas originan la devastación y la propia pérdida del líquido, así el derrame de la sangre originaba la extinción del principio de la vida.

778 El párrafo dedicado al dios Enki (Rev. XXVI, 98- XXVII. 13) contiene cinco imprecaciones, tres de orden intelectual y dos de tipo material. Este dios, ENKI en sumerio y Ea en acadio, ya había sido mencionado tres veces en el prólogo. Aquí comienza Hammurabi por celebrar la gloria de este dios, dándole los títulos de «gran príncipe», que lo era en razón de ser hijo de Anum, así como el de «sabio supremo», para continuar solicitándole una serie de penas para los enemigos del Código (pérdida de entendimiento, razón y memoria; sequía para sus campos y pérdida de las cosechas). Sobre el dios Ea, *vid.* nota 6.

779 Hammurabi agradece a Enki su largo reinado en cuanto que éste había sido el creador de la humanidad y por tanto de Hammurabi. Tal rey llegó a gobernar 43 años, llegando a vivir un total de unos 65. Para una biografía de Hammurabi, *vid.* H. Schmökel, *Hammurapi von Babylon*, Oldenburgo, 1958; con traducción italiana en Bolonia, 1965, y H. Klengel, *Hammurabi von Babylon und seine Zeit*, Berlín, 1976.

780 En la estela *uz-nam / li-te4-ir-šu-ma* (Rev. XXVII, 2 y 4), literalmente «las orejas / le retire». Como dijimos, la enseñanza entre los semitas se realizaba fundamentalmente por vía oral. De ahí que las orejas fueron el vehículo conductor de la cultura y por tanto el medio para el desarrollo intelectual. Por metonimia la oreja equivale aquí a «inteligencia».

781 Leemos *i-na mi-ši-tim / li-it-ta-ar-ru-šu* (Rev. XXVII, 5-6), es decir, «y en el olvido / le conduzca». Algunos autores interpretan esta frase como «le lleve a él descaminado» o «lo pasee en la oscuridad». Creemos que la idea es «arrancarle la memoria», sobre todo si se tiene en cuenta lo que se dijo anteriormente en la estela

782 Literalmente en la estela dice DINGIRŠE.TIR / *na-pí-iš-ti ni-ši* (Rev. XXVII, 11-12), cuya traducción puede ser: «el divino grano / vida de los hombres». Nótese que la palabra ŠE, «grano», «cereal», «trigo» va precedida por el determinativo divino DINGIR (*ilu* en acadio) y seguida del signo TIR, dando con ello el significado de «divino trigo» *Ašnam* (B. Meissner). Para E. Dhorme el determinativo obedece a que el trigo está creciendo y por tanto tiene una fuerza interna de carácter divino, que no la tendría si fuera ya trigo cosechado. El trigo y otros cereales eran la principal alimentación de las gentes de Mesopotamia. En le *Poema de la Creación* cuando los dioses festejan un banquete antes de entronizar a Marduk como supremo dios comen pan, hecho con el cereal *ašnam*, y beben vino (III, 134). Al desear que se agote el trigo, Hammurabi está solicitando a Enki (Ea) la muerte para los súbditos del posible rey que intente alterar su Código de Leyes

783 Las líneas 14 a 40 de la columna XXVII del epílogo están dedicadas a la imprecación solicitada a Shamash. Esta divinidad ha sido citada ya varias veces por Hammurabi, a quien considera fuente viva y directa de sus leyes. Aquí, el rey babilonio adjetiva al dios Sol tres honores. «gran juez de los cielos y tierra», «el que conduce a los seres vivos (hombres) bajo el derecho», y «señor que da ayuda (confianza)». Hammurabi solicita de Shamash ocho desgracias para todo posible enemigo: cinco referidas a la ruina de la realeza personal de su rival y tres en relación a su muerte y tormentos de ultratumba. Sobre Shamash *vid.* nota 13.

784 En la estela UZU *lim-nam* (Rev. XXVII, 27), «un augurio malo». V. Scheil leyó el ideograma UZU como *purussûm*, «decisión», «sentencia» y A. Ungnad como *šîrum*, «carne», «augurio», «presagio». Como es sabido, determinados oráculos se realizaban examinando la carne o las vísceras de víctimas.

Hammurabi pide a Shamash que actúe sobre los arúspices (*bārû*) a fin de que estos presagien lo que Hammurabi desea.

785 *E-li-iš* (Rev. XXVII, 34), «en lo alto». Aquí significa «la superficie de la tierra», lugar o mundo de los vivos, reino de Enlil, por oposición a *ša-ap-li-iš* (Rev. XXVII, 37), «abajo», «en el interior de la tierra» o, lo que es lo mismo, en el Infierno, reino de Nergal.

786 En la estela *i-na ir-ṣi-tim* (Rev. XXVII, 38), «bajo tierra». Alusión a la región infernal, tierra colocada, según los mesopotámicos, bajo las aguas y lugar de sombras donde reinaba, como se ha dicho, Nergal. Los Infiernos son denominados en algunos textos mesopotámicos con el eufemismo «la tierra». Debemos indicar que en este caso los términos «arriba» y «abajo» no designan puntos cardinales, como habíamos visto en Rev. XXIV, 30.

787 El texto cuneiforme presenta GIDIM.GIDIM-*šu* (Rev. XXVII, 39). GIDIM ha sido leído en acadio como *eṭemmum*, esto es, «espectro», «espíritu (de un muerto)». Tendremos, por tanto, la forma plural acadia *eṭemmu-šu*, «sus espíritus», aludiendo así a los manes o espíritus del difunto. La creencia general, ya desde la época sumeria, era que la vida del espíritu del difunto en la ultratumba estaba muy disminuida. En la «casa de la oscuridad y del polvo» *(arallu)* los espíritus de los difuntos, arropados con plumaje de aves, arrastraban una triste existencia, incomunicados del mundo exterior, privados de luz y obligados a alimentarse exclusivamente de polvo o barro. El máximo consuelo para uno de estos espíritus era poder beber agua fresca. Cf. para estos aspectos el *Descenso de Ishtar a los Infiernos* (I, 1-10) y el *Poema de Gilgamesh* (XII, cols. IV y VI del texto asirio).

788 Esta divinidad ya había sido citada en el prólogo del Código (Anv. II, 14-21). Sin fue el dios lunar de la cosmogonía sumeria denominado EN.ZU y también Nannar y Nanna. De acuerdo con las distintas fases de la luna, a Sin se le daban otro tantos nombres y propiedades. Sin, como luna nueva, era «el que su amanecer es brillante» o «el creciente de Anum»;

como cuarto creciente era «la clara barca de los cielos» (nombre tomado por su perfil); como luna llena era «el señor de la luz llena» o «señor de la corona» y como cuarto menguante «los grandes cuernos». Los eclipses eran considerados un combate entre el dios Sin y los demonios malignos, a los cuales siempre lograba vencer. Hammurabi comienza aquí (Rev. XXVII, 41-63) enumerando las prerrogativas de Sin, que sintetiza en tres: «señor de los cielos», título lógico, pues para los mesopotamios la Luna era más importante que el Sol, en razón de una ancestral reminiscencia de sus tiempos de vida pastoril y nómada, en que la luna les prestaba inapreciable ayuda como astro iluminador y astro referencial para el cómputo del tiempo; el segundo título que le da es el de «creador de Hammurabi», que no es más que una repetición de lo que ya dijo en el prólogo (Cf. Anv. II, 13-15) y, finalmente, el de «creciente circular que brilla entre los dioses», esto es, el recuerdo de su forma que presenta en el firmamento. Tras estos títulos vienen a continuación cinco conjuros, solicitados por Hammurabi, tendentes como en los casos anteriores a causar la pérdida del trono y una perpetua agonía del rey que se atreviese a alterar el Código de sus leyes.

789 El término *še-ri-šú* (Rev. XXVII, 43) ha sido interpretado por los autores de muy diversas maneras. V. Scheil y A. Ungnad lo asimilaron a *zertu*, pero no coincidieron en la traducción. V. Scheil creyó que su significado era el de «creciente» u «hoz». A. Ungnad piensa en «destello», «resplandor». Para W. von Soden, J. Nougayrol y A. Finet *še-ri-tum* (leído *šertum*) designa «castigo». G. R. Driver y J. C. Miles lo consideran como «creciente lunar». Lo significativo del caso es que *šertum* aparece nuevamente en el epílogo y tan solo unas líneas más abajo (l 48) y en este segundo pasaje el primer editor del Código le había dado el valor de «castigo». *Šertum* designa un azote vengador, un castigo ejemplar, utilizado como correctivo divino.

790 En la estela *še-ri-šú ra-bi-tam* (Rev. XXVII, 48), literalmente «un castigo severo». Este castigo tal vez podría ser el arma mortífera que, aparte de otros males y enfermedades, empleaba Sin, y que no era otra que la lepra *(saḫaršubbûm)* (R. Labat). Al decir en la oración subordinada a esta palabra « que no le desaparezca de su cuerpo», podemos pensar en una enfermedad crónica e incurable, tal vez la enfermedad antes aludida.

791 En el texto dice *ši-ta-an-nu* (Rev. XXVII, 61), «que lucha», «en lucha». Tal palabra está emparentada con la hebrea *satán*, «el adversario», «el que lucha contra uno», empleada en tantos pasajes bíblicos y luego tomada por la teología para designar al demonio, el adversario por excelencia.

792 Esta divinidad que aparece citada en el prólogo (Anv. III, 56-68) y en el § 45 del Código, además de sus aspectos negativos (tempestades, truenos, relámpagos, viento huracanado, diluvio, etc.) tenía en sus manos el control de las aguas y por ello la posibilidad de proporcionar también realidades positivas, entre ellas el regadío y por tanto la riqueza agrícola. Por

ello Hammurabi le llama aquí «señor de la abundancia» y otros epítetos relacionados con el papel de árbitro del líquido elemento. A continuación solicita una serie de conjuros contra el que intente atentar contra su estela y que tienden naturalmente a causar la ruina y la destrucción del rey enemigo.

793 En la estela el ideograma GÚ.GAL (Rev. XXVII, 65), esto es, *gu-gal*. El *gugallum* venía a ser una especie de regente o jefe encargado de la inspección y vigilancia de los canales. Este título se adscribe a Adad en cuanto distribuidor de las aguas de la lluvia, que le estaba sometida.

794 Esta aposición, *ri-ṣú-ú-a* (Rev. XXVII, 67), «mi auxiliador», «mi aliado» ya se la había aplicado Hammurabi a sí mismo en el prólogo del Código (Anv. II, 36) al considerarse aliado de Shamash. En el mismo prólogo, un poco después (Anv. III, 60), cita al dios Adad, calificándole como «guerrero», «héroe» *(quradum)*; aquí, en este pasaje del epílogo, le llama «mi auxiliar», *(ri-ṣú-ú-a* de *rēṣum)*, porque está convencido de que pondrá a su disposición todos sus medios destructivos, especialmente la tempestad, el trueno y el diluvio o bien —como dice la estela— impedirá que el agua de las lluvias o de los manantiales riegue las tierras de los enemigos sumiéndolos así en la carestía y el hambre. En razón de esta ayuda, que Adad proporcionaría a Hammurabi para el cumplimiento de sus deseos, algunos autores traducen el término *rēṣum* como «protector».

795 Leemos en la estela DU$_6$ *a-bu-bu-im* (Rev. XXVII, 79), «colina del diluvio» o más libremente «colina (barrida) por los vientos». La metáfora alude a la desolación del país, que tras el desastre queda semejante a una gran colina desnuda.

796 De esta divinidad se ocupan diez líneas de la columna XXVII del Reverso de la estela (81-91). Este dios ya se había mencionado en el prólogo (Anv. II, 56-62), en donde Hammurabi se consideraba su hermano menor. Tras enumerar tres de sus prerrogativas le solicita el legislador babilonio otros tantos conjuros para terminar con el enemigo que atente contra el Código.

797 El Ekur, «templo montaña» como se dijo, era el gran templo de Kish, donde se veneraba a Enlil. Sin embargo, el protector de tal ciudad era Zababa, un dios claramente guerrero, hijo de Enlil. Al calificar a veces al dios Enlil como «gran montaña» se estaba identificando el templo (Ekur) con la divinidad (Enlil). De ahí la metonimia del texto. «Hijo primogénito del Ekur» equivale lógicamente a «hijo primogénito de Enlil». Zababa se confundía a menudo con Ninurta, hijo también de Enlil.

798 Para unos autores «cambiar el día en noche» significa que el rey enemigo se volviese ciego; para otros, que le originase la muerte. Metafóricamente, el día es la luz, la vida; la noche es la oscuridad, la muerte.

799 En la estela puede leerse *na-kir-ir-šu e-li-šu / li-iš-zi-iz* (Rev. XXVII, 90-91), esto es, «su enemigo debajo de él / que (Zababa) ponga». La idea es «que el profanador de su estela sea pisoteado por su enemigo», acción

que indicaba claramente la derrota total y la más absoluta humillación.

800 En la estela DINGIRNÍN *be-li-it* (Rev. XXVII, 92), «Ninni, señora». Se trata de la diosa Ishtar (Ninni, Innina, Inanna en sumerio), de la que ya se ha hablado en varias ocasiones en el prólogo. Tal diosa aparece en este pasaje (Rev. XXVII, 92 hasta Rev. XXVIII, 23) únicamente bajo su aspecto de diosa de las batallas y de la guerra. Al igual que con las divinidades precedentes, Hammurabi tras enumerar sus prerrogativas divinas le solicita diez conjuros tendentes a liquidar a los enemigos de su Código. El largo párrafo no presenta ningún problema interpretativo.

801 En la estela aparece repetido el término *li-te-ir* (Rev. XXVII, 106 y XXVIII, 1). Tal término está compuesto de la partícula *lu* más el verbo *taru*, «restituir», «hacer volver». La partícula *lu*, prefijo típico del optativo verbal se contrae en *li* en la 3.ª persona: de ahí *li-te-ir*. Su traducción «que le devuelva», «que le devuelva» no debe obedecer a una repetición enfática, como quería V. Scheil, sino que se trata de una falta del lapicida (C. Winckler). Además debemos señalar que el procedimiento de repetición para indicar una insistencia no aparece en ninguna otra parte del Código.

802 De los diez conjuros solicitados a Ishtar por Hammurabi hay que destacar la privación de sepultura a los cadáveres de sus soldados, lo que significaría un terrible castigo y la captura del propio rey y entrega del mismo al enemigo. Este castigo era quizá más terrible que el de la propia muerte, toda vez que los reyes prisioneros eran terriblemente maltratados por sus vencedores, sometiéndoles a todo tipo de penas y vejaciones. Los asirios en este tipo de castigos llegaron a ser el paradigma de Mesopotamia. De las divinidades enumeradas en este epílogo tan sólo a cinco de ellas Hammurabi no les solicita la muerte para la persona que atentase contra su estela (Enki, Adad, Ishtar, Nintu y Nikarrak); si bien no les pide la muerte sí solicita males y castigos en relación con las atribuciones específicas de cada una de esas divinidades.

803 Del dios Nergal, como vimos, Hammurabi ya había hablado en el prólogo (Anv. II, 69-III, 6), pero presentándolo bajo la advocación de Erra, con quien se identifica. Nergal primitivamente había sido un dios solar que en el solsticio de verano descendía al mundo de ultratumba; esto es, en la época de máximo calor castigaba duramente a los hombres con sus rayos. Desde este punto de vista negativo, los teólogos babilonios le consideraron fuente de otros males (peste, guerra, destrucciones) y le hicieron esposo de Ereshkigal, la diosa de Kigallu o «Tierra sin retorno». Como consorte de tal divinidad Nergal pasó a desempeñar la titularidad del Infierno, la «Tierra sin retorno» (Cf. *Mito de Nergal y Ereshkigal*). Se le representaba algunas veces como un hombre de pie con largas barbas y tiara de cuernos y otras como dios del fuego con rostro y boca inflamados en llamas. Sus emblemas eran la espada y la maza con doble cabeza de león y solía ir acompañado, además de sus siete demonios, los Sibitti, de una serie de animales

diversos (león, toro, cuervo, dragón). Su papel, actuación y características pueden verse en el *Poema de Erra*.

Hammurabi habla de este dios, venerado especialmente en la ciudad de Kutha, en las líneas 24-39 de la columna XXVIII del Reverso del Código, pasaje que nos ocupa. Tras invocarle como «el poderoso entre los dioses», por razón de disponer del fuego (que le daban sus potentes rayos solares) y de otras armas poderosas (espadas, arco, flechas) y como «luchador invencible» (en verano no se le podía oponer resistencia a sus olas caloríficas) le solicita la destrucción total de su enemigo mediante el fuego, la mutilación y la pulverización, todo ello semejante a lo que ocurre con las estatuas de barro.

804 La palabra *kašušu* (Rev. XXVIII, 29) «prepotente», «muy poderoso», designaba también una determinada arma divina (W. von Soden, *Orientalia*, 20, 1951, pp. 160-162). Se conocen como armas de Nergal un yatagán y una maza con doble cabeza de león (Cf. E.D. van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, Roma, 1945, p. 177).

Por lo dicho en el texto, el arma divina de Nergal ocasiona un terrorífico fuego que abrasa a las gentes, ¿podríamos pensar en sus rayos solares? ¿sería su «emblema» el causante de tal desastre? A. Finet analizando el contexto de la frase considera que *kašušu* puede ser traducido como «emblema».

805 Hammurabi solicita de Nergal, como se ha visto, tres castigos: uno centrado en las gentes del rey que se atreva a alterar o romper su Código, para las cuales pide que el dios con su «emblema» las abrase; y otros dos castigos centrados exclusivamente en la persona del rey, a saber que Nergal le golpease con su poderosa arma —^{GIS}KU en sumerio, *kakkum* en acadio (Rev. XXVIII, 35)—, tal vez el yatagán o la maza; y que lo despedazase como si se tratase de una estatua de barro. El rey babilonio está aludiendo claramente a la aniquilación total del rey que desprecie sus leyes.

806 Nintu ya había sido citada en el prólogo, pero bajo su nombre acadio de Mama (Anv. III, 27-29) y también con el sumerio de NIN.TU (Anv. III, 33-35). Aquí, en el pasaje del epílogo (Rev. XXVIII, 40-49). Hammurabi la considera su madre y apela a su condición maternal para que no proporcione herederos a los enemigos que atenten contra el Código de leyes.

807 Los reyes mesopotámicos, en general, se preciaban de su ascendencia divina. Hammurabi, que ya se había titulado hijo del dios Sin (Anv. II, 15 y Rev. XXVII, 42) e hijo también de Dagan (Anv. IV, 28), dioses todos ellos masculinos, aquí se considera hijo de la diosa Nintu. Esta divinidad, «madre de los dioses», «diosa del nacimiento», lógicamente y por extensión conceptual, era también madre de Hammurabi. De todo ello resulta que este rey, además de su padre y madre humanos, se atribuía también progenitores divinos (Sin, Dagan y Nintu). En realidad, con ello creía Hammurabi que Sin (la luna), había influido en el acto generador de su padre terrenal y Nintu en su formación dentro del seno materno.

808 Hammurabi solicita a la diosa Ninru, de la que se considera hijo, tres conjuros relacionados con las atribuciones específicas de tal divinidad: primero, que el rey que atentase contra su Código quedase privado de hijo heredero, IBILA (Rev. XXVIII, 44), *aplum* en acadio; en segundo lugar que no le concediese ni siquiera la posibilidad de poseer un hijo adoptivo («tener un nombre»). Recordemos que los §§ 171 y 185 permitían participar de la herencia a todo hijo adoptivo a quien su padre le hubiese dado su «nombre» o le hubiese dicho simplemente «eres mi hijo». En la concepción mesopotámica el nombre era una cosa vital: nada podía existir sin antes haber sido designado con un nombre. Finalmente, le solicitaba que ni siquiera los súbditos de tal rey tuviesen descendencia.

809 En la estela *i-na qir-bi-it ni-ši-šu* / NUMUN *a-we-lu-tim* / *a-ib-ni* (Rev. XXVIII, 47-49), esto es, «en medio de sus gentes / simiente de humanidad / que ella no cree». Un reino sin ningún tipo de descendencia era, lógicamente, un reino condenado a su desaparición.

810 Hammurabi tras aludir a los títulos de la diosa Ninkarrak (Rev. XXVIII, 50-69) le solicita también un terrible mal demoníaco para su enemigo. Ninkarrak fue el nombre dado a Gula, «la gran doctora» por los habitantes de Isin. Esta diosa fue hija de Anum y esposa de Ninurta, junto al cual recibía culto en el Egalmah de Isin. Tuvo como hijo a Damu, denominado «Gran sacerdote de los conjuros». Ninkarrak fue identificada usualmente con otras diosas de la salud (Gula, Baba, Nintinugga, Ninisinna, Ninnibru, etc.). Hammurabi no había citado a esta divinidad explícitamente en el prólogo del Código, pero sí había aludido a su templo, el Egalmah, y a su ciudad, Isin.

811 Parece un contrasentido que sea en el Ekur, el templo de Enlil y de su esposa Ninlil, donde Ninkarrak defienda el buen nombre, la suerte y la salud de Hammurabi, cuando lo lógico hubiera sido que esto se hubiese tratado en el Egalmah, el templo específico de Ninurta y de Ninkarrak. Esta diosa de la salud tenía —creemos— poder en el templo de Enlil en atención a ser hija de Anum, divinidad que estuvo asociada a Enlil para fijar los destinos de Marduk y también de Hammurabi (Rev. I, 1-27). Si el padre de la diosa intervenía al lado de Enlil, en el templo de éste, para fijar los destinos, no es ilógico pensar que su hija, Ninkarrak, tuviese algún crédito en el citado templo de Enlil, esto es, en el Ekur.

812 En la estela *i-na bi-ni-a-ti-šu* (Rev. XXVIII, 64), esto es, «en sus miembros». Por el tipo de conjuro parece que podemos interpretar mejor «en su cuerpo» que no específicamente en sus miembros. Según lo que se dice en estos párrafos la diosa Ninkarrak no sólo era titular de la salud, sino también podía enviar enfermedades, es decir, podía alternar a su capricho salud y enfermedad.

813 En la estela el ideograma Á. SÌG *li-im-nam* (Rev. XXVIII, 56) Á SÌG se lee en acadio *asakkum*, «enfermedad». Por tanto tendremos «una

enfermedad funesta». Se conocía con el nombre de *Asakkum* uno de los siete demonios llamados *utukku*, y que, cómplice del caos, la oscuridad y la muerte, atacaba especialmente la cabeza de las personas (B. Meissner). Los otros *utukku* eran el *Namtarum*, que atacaba la garganta; el *Utukkum* el cuello; el *Alûm* el pecho; el *Etimmum* la cintura; el *Gallûm* la mano y el *Ilum* el pie (Cf. la tablilla de la Serie mágica con la leyenda de los *Siete utukku malignos*).

En la estela se alude a una enfermedad provocada por un *Asakkum*, enfermedad calificada de «funesta», que si bien nos es desconocida hay que pensar que hubo de ser gravísima, al estar designada con el nombre de un demonio. Los sumerios y los acadios dieron a las enfermedades el nombre de distintos demonios por creer que de ellos provenían las desgracias.

814 Leemos en la estela A.ZU *qí-ri-ib-šu / la i-lam-ma-du* (Rev. XXVIII, 59-60), «el médico su interior / no conozca». Del médico (A.ZU) ya se ha hablado en los §§ 215-225. Aquí Hammurabi solicita de Ninkarrak, titular de la medicina, que desencadena en el rey que se atreva a transgredir sus leyes una llaga infecciosa (*sí-im-ma-am mar-ṣa-am*, Rev. XXVIII, 57), cuyo interior, esto es, su naturaleza, no pudiera ser diagnosticada y que no admitiese ni siquiera el simple alivio de un vendaje.

815 En la estela *a-na et-lu-ti-šu* (Rev. XXVIII, 68), «sobre su hombría», «sobre su virilidad». *Etlutum* (de *etlum*, «hombre») puede ser traducido como «vigor», «fuerza de hombre». Este punto ha sido interpretado de diversas formas, desde la «pérdida de la vida física» (A. Ungnad, P. Cruveilhier, G.R. Driver, J.C. Miles) hasta la «pérdida de los atributos viriles» (A. Finet).

816 Alusión directa a las doce divinidades que hasta aquí había ido citando Hammurabi en el epílogo y también al resto de las divinidades del Panteón.

817 Los Anunnaku van precedidos del determinativo divino DINGIR. Eran, como se dijo en la nota 2, divinidades secundarias. Aquí están separados de los «grandes dioses del cielo y de la tierra», pues están nombrados después de ellos. Hammurabi considera que forman un numeroso grupo si bien no determina su número exacto (según los textos, los Anunnaku eran 9, 50, 300, 600 y si se acepta lo dicho en el *Enūma eliš*, formarían un grupo numerosísimo). (W. von Soden, B. Kienast).

818 En la estela SIG_4 É-BABBAR(RA) (Rev. XXVIII, 76), esto es, «el ladrillo del Ebabbar». El ideograma SIG_4 es leído como *libittum*, «ladrillo», «muro». Aquí se trata del ladrillo fundacional, él mismo divinizado, del templo Ebabbar. (Sobre el *libittum* del Esagil. Cf. nuestra nota 759). Nótese que existieron dos templos Ebabbar dedicados a Shamash, uno en Larsa y otro, más importante, en Sippar. Esta alusión ha motivado que ciertos estudiosos aboguen por la tesis de que la estela de Hammurabi se levantó en Sippar y no en Babilonia. (Sobre este problema *vid.* D. Gordon Lyon, JAOS, 27, 1, 1906, pp. 123-134.)

[819] Hammurabi en la conclusión del epílogo de su Código recapitula las maldiciones y conjuros que ha solicitado en una única y funesta maldición, enviada por la totalidad de los dioses. Asimismo, puntualiza el orden en que deben ser castigados: primeramente, el rey que desprecie sus leyes, señalando que ha de ser él *(šu-a-ti)* y no otro; después su descendencia (NUMUN-*šu*) —entendiéndose sus hijos y consanguíneos—; luego su país *(ma-tu)* y, finalmente, sus hombres (ERÍN-*šu*), tanto si son pueblo *(ni-ši-šu)* como si son soldados *(um-ma-an-šu)* (Rev. XXVIII, 77-81).

[820] Hammurabi confía a Enlil la puesta en práctica de todas las maldiciones que ha ido enumerando a lo largo del epílogo, cosa lógica tratándose del dios de los destinos. Con la frase *li-ik-šu-da-šu* (Rev. XXVIII, 91), «que se adueñen de él» finaliza el epílogo y por consiguiente el *Código de Hammurabi*.

ADDENDA

A la nota 387.

Debe entenderse que, aunque hubiesen existido relaciones sexuales previas entre un hombre y una mujer con vistas a un matrimonio futuro, si el hombre no había extendido el contrato de matrimonio, dicha mujer no era su esposa. Creemos que la expresión *aš-ša-tam / i-ḫu-uz-ma* (Rev. V, 36-37), «mujer / ha tomado», debe entenderse como que han existido relaciones previas entre la pareja. El verbo *aḫazu*, además de «tomar» significa en algunas ocasiones «tener relaciones sexuales»

A la nota 413.

Si comparamos este § 137 con el § 177, observaremos que en este último la ley, curiosamente, no muestra tanta solicitud por los hijos pequeños de una viuda como por los de la mujer *šugetum* o *naditum* contemplados en el § 137. En el § 177 la viuda puede casarse, aunque sus hijos sean de corta edad; aquí, en el § 137, las mujeres divorciadas, que señala, deben esperar a que sus hijos estén criados para poder casarse. Esta aparente incongruencia nos mueve a interpretar este § 137 de acuerdo con su propio enunciado: 1.° En el caso de un divorcio, a la mujer *šugetum* o *naditum*, que tuvo hijos, se le devolvería su dote y una parte (¿la mitad?) de los bienes familiares para poder criar a sus hijos. 2.° Si había tenido hijos y los había criado y atendido correctamente, dicha mujer tendría derecho a una parte de la herencia, llegado el caso, como un heredero más. 3.° La mujer divorciada podía casarse con quien quisiera («el marido de su elección») sin esperar a tener a sus hijos criados y ser así, probablemente, mujer ya madura, lo que le restaría posibilidades para encontrar un nuevo esposo. Esta interpretación está en consecuencia con lo dicho en el § 177.

A la nota 443

Obsérvese que en este § 149 no se menciona para nada la *terḫatum*, lo que nos hace pensar en que la esposa repudiada por su enfermedad había dado hijos a su marido, motivo por el cual era innecesario aludir a dicha *terḫatum*, ya que la ley general señalaba que los dones nupciales los conservaba la receptora o el receptor de los mismos en el caso de que el matrimonio hubiera dado hijos.

INDICES

I. Divinidades

ADAD. Dios del tiempo meteorológico en la cosmogonía acadia. Fue el encargado de desencadenar el diluvio. Su templo fue el Eudgalgal, en la ciudad de Bit-Karkara.

ANUM. Dios absoluto de la cosmogonía sumero-acadia, rey del cielo en la tríada que formaba con Enlil y Enki (Ea). Fue el padre de los dioses y el organizador del mundo. Era venerado especialmente en Uruk.

ANUNNAKU. Conjunto de dioses menores, que acompañaban a Anum en el cielo. Fueron repartidos por la tierra y el mundo inferior.

AYA. Diosa babilónica, esposa de Shamash, el dios sol.

DAGAN. Divinidad del Eufrates medio. Originariamente fue el dios del tiempo (equiparado a Adad y Enlil) con rasgos de divinidad infernal. Tuvo templos en diferentes ciudades de Mesopotamia, y fuera de ella (Capadocia, Palestina, Siria).

DAMGALNUNNA. Diosa esposa del dios Enki (Ea).

DINGIR. «Dios». En la estela aparece como determinativo divino de los diferentes dioses que se citan. En un pasaje, citado en plural, alude a las divinidades en general que penetran en el Esagil de Babilonia.

ENKI. «Señor del fundamento», antigua divinidad sumeria que formó parte de la tríada suprema. Pronto fue identificado en Ea («Casa de agua»), divinidad del agua dulce y del Océano en cuyas profundidades tuvo su morada (Apsu). Su principal centro de culto radicó en Eridu, en su templo del Eabzu.

ENLIL. Señor de la atmósfera, rey del diluvio y «señor de los destinos». Su centro de culto radicó en Nippur, en el templo Ekur.

ERRA. Dios del panteón sumero-acadio, considerado como la divinidad de la tempestad, destrucción y peste, identificado a menudo con Nergal. Fue venerado en la ciudad de Kutha.

IGIGU. Apelativo colectivo de los dioses del cielo, «los grandes príncipes», contrapuestos a los Anunnaku.

ISHTAR. Gran diosa acadia del amor y de la guerra. Fue una de las divinidades más relevantes del panteón mesopotámico de contenidos divinos muy complejos. Según una tradición fue hija de Anum, según otras del dios Sin. En realidad, fue la versión asirio-babilónica de la Inanna sumeria. Sus caracteres pasaron a la Astarté fenicia, la Afrodita griega y la Venus romana.

LAMASSUM. La *lamassum* era un genio o divinidad menor, protectora de personas, países, ciudades, palacios, templos o casas. Se la representaba en forma humana o bien de modo parecido a los *shedu*.

LIBITTUM. El ladrillo fundacional de un templo. En el caso de la estela de Hammurabi hace alusión al ladrillo o adobe divinizado del Esagil.

MAMA. Paredra del dios Urash (Ninurta). Su nombre, onomatopéyico sin duda, designa a la diosa-madre.

MARDUK. Dios nacional babilónico. Fue hijo de Ea (Enki) y de Damgalnunna (Damkina) y elevado por Hammurabi y sus teológos a la categoría de dios supremo. En el *Poema de la Creación (Enūma eliš)* puede seguirse el proceso de su exaltación. Su esposa fue Zarpanitum y su hijo el dios Nabu. Recibió culto en el Esagil de Babilonia.

NERGAL. «El señor de la gran morada». Esta divinidad de la guerra y de la destrucción fue el titular de los Infiernos por su matrimonio con Ereshkigal, la diosa de tales parajes. A Nergal se le identificó a veces con Erra.

NINAZU. «El señor médico», divinidad infernal asimilada a Nergal y adorado en Eshnunna, en el templo Esikil.

NINKARRAK. Diosa de la medicina, hija de Anum y esposa de Ninurta. Ninkarrak suplantó en Babilonia a la diosa Baba; pero a su vez fue desplazada por Gula, «la gran doctora».

NINLIL. Paredra del dios Enlil y protectora de los reyes.

NINTU. Nombre sumerio con el que se designaba a la diosa-madre. Véase Mama.

SHAMASH. Dios sol, hijo de Sin. Fue considerado también dios de la Justicia y de la sabiduría. Junto con Sin e Ishtar formó parte de una tríada astral babilónica. Fue adorado especialmente en Sippar y Larsa.

SHEDUM. Era el «buen Genio». Los *shedu* tenían carácter benéfico y se representaban en forma de toros o leones alados con cabeza humana.

SIN. Dios luna, hijo de Enlil y padre de Shamash y de Ishtar. Fue conocido también con los nombres de Nannar o Nanna. Su esposa fue Ningal. Recibió culto sobre todo en Ur, en el templo Ekishnugal.

TELITUM. «La elevada». Es un apelativo de la diosa Inanna (o Ishtar) de Zabalam.

TISHPAK. Dios de la guerra, asimilado a Ninurta y que recibió culto en la ciudad de Eshnunna, desplazando al dios Ninazu.

TUTU. Este nombre era un apelativo del dios Marduk, pero en el *Código de Hammurabi* se aplica al hijo de Marduk, Nabu, dios de la escritura. Su centro de culto era la ciudad de Borsippa, en el templo del Ezida.

URASH. Nombre aplicado al dios Ninurta, dios de la batalla, adorado en la ciudad de Dilbat.

ZARPANITUM. Esposa de Marduk y madre de Nabu, junto a quienes recibía culto en el Esagil de Babilonia.

ZABABA. Una forma o hipóstasis del dios Ninurta, adorado en la ciudad de Kish, en su templo del Emeteursag. Zababa era un dios de carácter guerrero.

II. Nombres geográficos y de lugar

ADAB. Ciudad sobre el Eufrates, al Sudeste de Nippur, hoy la moderna Bismayya (Iraq).

AGADE. Capital del imperio de Sargón, todavía no identificada. Hubo de estar situada no lejos de Sippar.

AKKAD. En el uso babilónico del término designa: 1) la ciudad capital del Imperio acadio, ciudad todavía no localizada, 2) el Imperio semita fundado por Sargón, 3) la región septentrional de Babilonia, y 4) en época neobabilónica equivalía a toda Babilonia.

ASHUR. El término equivale históricamente a: 1) la capital del mismo nombre, 2) el dios Ashur, 3) el territorio central de la zona de Ashur, y 4) el imperio asirio. Ashur fue una de las capitales de Asiria, sobre la derecha del Tigris, hoy Qalat Sergat.

BABILONIA. Antigua ciudad de Mesopotamia, capital del imperio de su nombre, situada a orillas del Eufrates.

BIT-KARKARA. Ciudad de la Babilonia meridional, todavía no identificada, pero que hubo de estar en los alrededores de Ur.

BORSIPPA. Antigua ciudad de Babilonia, próxima a dicha capital. Hoy es la actual Birs-Nimrud.

DILBAT. Villa tradicionalmente rica en palmeras, situada al Sur de Borsippa. Se le ha identificado con la actual Tell Delem.

DUR. AN. KI. Término sumerio que equivale a «Unión del cielo y la tierra». Designaba probablemente el barrio sagrado de la ciudad de Nippur. Por metonimia este nombre se convirtió en el epíteto de dicha ciudad. Véase Nippur.

EABZU. «Casa de las aguas dulces», nombre dado al templo de Enki (Ea) en la ciudad de Eridu.

EANNA. «Casa del cielo», nombre dado al templo de Inanna (Ishtar) en la ciudad de Uruk.
EBABBAR. «Casa brillante», nombre dado al templo de Shamash en las ciudades de Sippar y Larsa.
EGALMAH. «Casa suprema», nombre dado el templo de la «Dama de Isin» en la ciudad de Isin.
EKISHNUGAL. «Casa de la gran luz», nombre dado al templo del dios Sin, en la ciudad de Ur.
EKUR. «Casa montaña», nombre dado al templo del dios Enlil en la ciudad de Nippur.
EMAH. «Casa suprema», nombre dado al templo de la diosa madre Mah, en la ciudad de Adab.
EMESHMESH. Nombre dado al templo de la diosa Ishtar en la ciudad de Nínive.
EMETEURSAG. «Casa ornamento del campeón», nombre dado al templo del dios Zababa en la ciudad de Kish.
ENINNU. «Casa cincuenta», nombre dado al templo del dios Ningursu, en la ciudad de Girsu, poblado dependiente de Lagash.
ERIDU. Ciudad al Suroeste de Ur, hoy el actual Tell de Abu Sahrain. La arqueología la ha confirmado como la más antigua ciudad de Sumer.
ESAGIL. «Casa sublime» (o «Sublime morada»), nombre del templo del dios Marduk, en la ciudad de Babilonia.
EUDGALGAL. «Casa de los grandes días», nombre dado al templo del dios Adad, en la ciudad de Bit-Karkara.
E'ULMASH. «Casa de Ulmash», nombre dado a un barrio de la ciudad de Agadé, consagrado a la diosa Ishtar.
EUFRATES. Uno de los grandes ríos de Mesopotamia, de 2.700 km de longitud y que ha desempeñado un gran papel en la historia de la zona.
EZIDA. «Casa de la verdad», nombre dado al templo del dios Nabu, en la ciudad de Borsippa.
GIRSU. Localidad al Noroeste de Lagash, formando parte del distrito de esta última. Girsu es la actual Tell al-loh.
HURSAGKALAMMA. «Montaña del país», nombre dado a un barrio de las afueras de Kish, consagrado a la diosa Ishtar. Después este nombre pasó a designar el templo de dicha ciudad.
ISIN. Ciudad de Babilonia central, hoy la moderna Ishan al-Bahriyyat, al Sur de Afak.
KESH. Ciudad todavía no identificada. Hubo de estar en las cercanías de Lagash.
KISH. Ciudad cercana a Babilonia, hoy Tell al-Oheimir.
KUTHA. Ciudad babilónica, hoy Tell Imam Ibrahim.
LAGASH. Ciudad al Norte de Ur, en la Babilonia meridional, hoy la actual Tell al-Hiba.

LARSA. Ciudad de Sumer (hoy Senkera), cercana a Ur.

MALGUM. Ciudad todavía sin identificar y que hubo de estar en el curso medio del río Tigris, al Sudoeste de Eshnunna.

MARI. Importante ciudad, hoy Tell al-Hariri, situada en la orilla derecha del Eufrates.

MASHKAN-SHAPIR. Ciudad todavía sin localizar y que estuvo bajo la órbita política de Larsa. Para algunos autores podría ser la actual Dshidr, no lejos de Adab, o Kut-al-Amara.

MESHLAM. Nombre del templo de las divinidades infernales. Se conocen con este nombre los levantados en las ciudades de Mashkan-Shapir y Kutha.

NINIVE. Una de las capitales del imperio asirio, situada a orillas del río Tigris, en la confluencia del Jusur, no lejos de Mosul.

NIPPUR. Ciudad sumeria, hoy Niffar, situada en el límite norte del país de Sumer, cercana a Kish y a Babilonia. En la estela aparece como Nippur-Duranki.

SIPPAR. Ciudad de la Babilonia del Norte, hoy Abu-Habba.

SUMER. Nombre dado a la Baja Mesopotamia, entre Babilonia y el golfo Pérsico.

TUTUL. Nombre que designa a la ciudad de Hit, a orillas de Eufrates, a unos 200 km río abajo de Mari. Se conoció otra Tutul, situada más al Norte, en la confluencia del Balih y del Eufrates.

UR. Ciudad al Sur de Babilonia, junto a la antigua desembocadura del Eufrates, hoy Tell Muqayyar.

URUK. Ciudad al Sur de Babilonia y no lejos de Ur, hoy la actual Warka.

ZABALAM. Ciudad de la Babilonia central, hoy Ibzaih, al Sudeste de Nippur.

III. Nombres personales

HAMMURABI. Sexto rey (1792-1759 a. de C.) de la I Dinastía amorrea de Babilonia. Fue hijo de Sin-muballit, logrando, gracias a sus dotes militares y administrativas, la unidad del Imperio de Babilonia. Hoy se tiende a fijar su cronología entre el 1730 y 1686 a. de C.

SIN-MUBALLIT. Quinto rey (1812-1793 a. de C.) de la I Dinastía amorrea de Babilonia, padre de Hammurabi.

SUMU-LA-EL. Segundo rey (1880-1845 a. de C.) de la I Dinastía amorrea de Babilonia.

IV. Equivalencia de unidades

1. Medidas de peso
uttatum (en sumerio ŠE) = 0,05 gr.
šiqlum (en sumero GÍN) = 8,30 gr.
manûm (en sumerio MA.NA), «mina» = 500 gr.
biltum (en sumerio GÚ.UN), «talento» = 30 kg.

2. Medidas de capacidad para áridos
qûm (en sumerio SILÀ), «QA» = 0,84 l.
sutum (en sumerio BÁN) = 8,4 l.
pānum / parsiktum (en sumerio PI) = 50 l.
kurrum (en sumerio GUR) = 250 l.
emārum (en sumerio ANŠE) = 184 l.

3. Medidas de longitud
ubānum (en sumerio ŠU.SI) = 1,60 cm.
ammatum (en sumerio KÙŠ) = 50 cm.
qanûm (en sumerio GI) = 3 m.
nindanum (?) (en sumerio NINDA) = 6 m.
(?) (en sumerio UŠ) = 360 m.
bērum (en sumerio DANNA) = 11 km.

4. Medidas de superficie
mušarum (en sumerio SAR) = 36 m².
kumānum (en sumerio (?)) = 900 m².
ikûm (en sumerio IKU) = 3.600 m².
burum (en sumerio BÙR) = 64.800 m².
(?) (en sumerio ŠÁR) = 3.900.000 m².

Las cantidades aquí consignadas deben entenderse de un modo aproximado, dado que los pesos y medidas variaron entre las ciudades, los países y las diferentes épocas. Señalamos que hemos incluido para una mayor información algunas medidas y pesos que no aparecen en el Código.

V. Materias del Código de Hammurabi